الأنثروبولوجيا

من وجهة نظر براغماتية



إيمانويل كانط

ترجمة: فتحي إنقزو



الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية

إيمانويـل كانـط

ترجمة وتقديم

فتحي إنقـزّو


Σοφία

الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية

إيمانويل كانط

ترجمة وتقديم: فتحي إنقزّو

الطبعة الأولى - 2021

ISBN 978-9921-721-54-6
eISBN 978-1-5457-5547-1
رقم الإيداع: 1767/2021



الكويت – حولي – الدائري الثالث – مجمع بروميناد – ميزانين 2
البريد الإلكتروني : info.sophiakw@gmail.com
هاتف : 52224643–965+
  @sophia_kwt

تصميم الغلاف: أسماء العنيزي
تدقيق لغوي: جعفر حجاوي

شركــة مطابـع الرسالـة

الفهرس

مقدمة الترجمة العربية

.«عش أولًا، ثمّ تفلسف»
(Primum vivere, deiende philosophari).

على خلاف سائر أعمال إيمانويل كانط (1724-1804)، من المصنفات الكبرى الشهيرة، أو من بعض الكتابات الصغرى الأقل تداولًا بين القراء، لم يعرف هذا الكتاب الذي نتقدم بترجمته إلى قارئ العربية لأول مرة[1]، ما عرفته النصوص السابقة لفيلسوف كونيغسبرغ من الشهرة والصيت عند معاصريه: فقد نشره على كبر، بعد أن بلغ من العمر ثمانين عامًا، واستعاد به حصيلة سنوات من تدريس مادة «الأنثروبولوجيا» لطلابه منذ بداية السبعينيات، وكان هو الدرس الوحيد الذي نشره في حياته، ولم يظهر عليه أي حرص على تنزيله موضعًا من مواضع النسق الذي يناسبه، ولا اجتهد في مناظرة الفلاسفة والعلماء من معاصريه إلا ما كان من التفاصيل وجزئيات المسائل ليس إلا، ولا رسم لهذا «العلم» الجديد بوضوح ما ينبغي له من الأفق، ومن المآل المستقبلي عند الأجيال الناشئة للباحثين من الفلاسفة ومن غيرهم عدا فئة قليلة تلقت تأثير المعلم تلقيًا مباشرًا[2]؛ حيث بقي هذا الكتاب محاطًا بهالة من غموض، ولم يقدر قراؤه الأولون من معاصري الفيلسوف على حسم الأمر فيه وتقديره التقدير الذي يستحق. من ذلك مثلًا ما جاء من تبرم «غوته» منه بعد أن أعجبه بادئ الأمر: «إنه عمل لا شك أنه سيلقى استحسانًا بالأخص من جانب المربي، سواءً أتعلق الأمر بتربيتنا نحن، أم بتربية الآخرين؛ على أني أرى أنه لا ينبغي أن نقرأ هذه الصفحات إلا في فصل الربيع، حين الإزهار؛ لأجل أن نستمد من العالم الخارجي سلوانًا، عله يخفف الانطباع السلبي الذي يتأتى من الجزء الأعظم من الكتاب. ولقد قرأته ومن حولي أطفال يلهون، وكان ذلك ترياقًا حسنًا، لأنه من أعالي العقل المحض، تظهر الحياة وكأنها مرض خبيث، والعالم وكأنه معقل للمجانين». ليضيف بعد ذلك: «على الرغم من المقاطع المدهشة، والعميقة، والممتعة، حيث ينكشف معلمنا العجوز كما هو دومًا، فقد بدا لي الكتاب في مواضع كثيرة [معبرًا] عن روح محدودة، وإقصائيًا في مواضع متفرقة»[3]. أو شلايرماخر الذي كتب عنه مراجعة استنكرت أن يتحدث في شؤون الناس وحياتهم الدنيوية وسيرهم ومعاشراتهم من لا شأن له بمخالطتهم ولا علم له بما يدور من حوله أصلًا، وأن مؤلف هذا الكتاب الذي «لا علم له بالفن ولا بالشعر على وجه الخصوص» قد وضع «مجموعًا من الترهات» (Sammlung von Trivialitäten)، وأنه بذلك لم يفعل غير أن أسهم في «نقض كل أنثروبولوجيا»[4].

1- صينيٌّ في كونيغسبـرغ:
مولد الأنثروبولوجيا، موضوعها ومصادرها

كتب كانط في أحد هوامش كتابه هذا: «إن مدينة كبرى، هي مركز لمملكة، تقع بها الهيئات الحكومية للبلاد، وتتطور بها جامعة (لأجل إنماء العلوم)، وتنتفع فضلًا عن ذلك بموقع مناسب للتجارة البحرية، من شأنه أن ينمي بفضل الأنهار حركة آتية من داخل البلاد، وكذا المبادلات مع الربوع النائية والمجاورة ذات الألسنة والأعراف المختلفة، مثل هذه المدينة، شأن **كونيغسبرغ** على ضفاف نهر البريغل، يمكن أن نجد فيها من قبل مكانًا مناسبًا لتوسيع المعرفة بالإنسان والمعرفة بالعالم سواء بسواء، ويمكن أن تكتسب فيه هذه المعرفة دون سفر» (ص 120-121 هـ).

بين كانط ومدينته، حيث ولد ومات وعاش حياته كلها في محيط الجزء الشمالي من بروسيا الشرقية، مدينة كونيغسبرغ ذائعة الصيت، رابطة سرية قلما نجدها في حياة فيلسوف، هذه الحياة التي تكاد ببساطتها ورتابة إيقاعها أن تختزل في الموقع الأوسط لهذه الحاضرة الساحلية، ملتقى الرحالة والتجار والديبلوماسيين والعسكريين، ومحضن طبقة من المثقفين حملت بفضلهم راية التنوير زمنًا غير يسير. كونيغسبرغ[(5)]، كما جاء في الملحوظة التي وردت في بداية كتابنا هذا، تجمع بأطراف المدنية: «الهيئات الحكومية»، والجامعة «لأجل إنماء العلوم»، وموقع مناسب «للتجارة البحرية» يتيسر معه بفضل الموقع الساحلي والطرق المائية «المبادلات مع الربوع النائية والمجاورة ذات الألسنة والأعراف المختلفة»: هي في نهاية المطاف مدينة كوسموبوليتية تُشد إليها الرحال، ولكن ساكنها لا يحتاج إلى السفر لمعرفة العالم: «يمكن أن نجد فيها من قبل مكانًا مناسبًا لتوسيع المعرفة بالإنسان والمعرفة بالعالم سواء بسواء، ويمكن أن تكتسب فيه هذه المعرفة دون سفر». هي أنموذج حي للأنثروبولوجيا، لمعرفة بالإنسان والعالم تتوسع على قدر ما فيها من حركية البشر؛ وهي قبل ذلك أنموذج للنظرية السياسية كما تشكلت في تصور الدولة التجارية ودورها الكوني وما يرتبط بها من حق الزيارة والضيافة كما قدمته المقالة في «السلم الدائم» عام 1793. كونيغسبرغ مدينة التجارة، ليست في شيء من «أمة التجار» (الإنجليز، اليهود...)، مدينة السلام لا الحرب: «ولو قسنا إلى هذا ما تعمد إليه الدول المتحضرة من سلوك **غير كريم** (inhospitale)، ولا سيما الدول التجارية من قارتنا، لوجدنا من الظلم، الذي يثبتونه بالبرهان حينما ينزلون في **زيارة** البلدان والشعوب الغريبة (والتي تعني عندهم ما يعنيه **الغزو**)، ما يشيب من هوله الولدان»[(6)]. على غير هذا النحو تكون مدينة الضيافة، مدينة الغرباء: «...**الضيافة** (Hospitalität) القِرَى (Wirthbarkeit) تعني حق الغريب، لدى نزوله بأرض الغير، ألا يعامل بوصفه عدوًا. وقد يجوز طرده، إذا لم يكن في ذلك ما يؤذيه، ولكنه ما دام مقيمًا في مكانه بسلام، لم يكن من الجائز أن نعامله معاملة عدوانية. على أن الغريب ليس في مقدوره أن يطالب **بحق إكرام الضيف** (Gastrecht) (إذ أن ذلك سيقتضي اتفاقًا خاصًّا لحسن المعاملة من شأنها أن تجعل منه لحين من الزمان من أهل البيت)، وإنما **بحق الزيارة** (Besuchsrecht)، الذي، لكونه من شأن كل إنسان، يتعلق بالانتساب إلى المجتمع، بفضل الحق في الحيازة المشتركة لسطح الأرض التي، بمقتضى شكلها الكروي، لا تيسر للناس أن ينتشروا على ظهرها أشتاتًا إلى

ما لا نهاية له، وإنما يتعين عليهم آخر الأمر أن يحتملوا مجاورة بعضهم لبعض، حيث لا أحد في الأصل أحق من غيره بموضع دون موضع»[7]. ذلك أن الغرض النهائي من هذا الضرب من الحق الذي يتشكل به الاجتماع البشري على وجه المعمورة أبعد الأشياء عما تتصوره «الأمم التجارية» والحروب التي تشنها على الناس بحكم استعمار الأرض والتنكيل بساكنيها[8]، لا يبعد عن الغايات الدفينة للتاريخ وهو يسعى في تحقيق مقاصد الطبيعة: «على أن حق الضيافة هذا، أعني السماح بنزول الوافدين من الغرباء، يقف عند **البحث** عن شروط إمكان تجارة يتعاطونها مع قدماء الأهالي. بهذا السبيل يمكن لبقاع من العالم نائية أن تعقد صلات سلمية بين بعضها بعضًا، يجوز لها في نهاية المطاف أن تصير عمومية وشرعية، وأن تقرّب أخيرًا بهذا النحو الجنس البشري أكثر فأكثر من دستور مدني كوني.»[9]

إن ما قيض لكانط في مدينته لم يقيض لغيره، ولا كان قدره من قدر أبناء هذه المدينة من معاصريه: كانط الحقيقي، أو «الآخر»، غير «الصفوي» الذي اصطنعته خيالات المؤرخين وكتاب السير وبعض قرائه من الفلاسفة، هو نتاج طبيعي للتنوع الكوسموبوليتي الذي قامت عليه هذه الحاضرة منذ انبعاثها الثاني بعد كارثة الطاعون التي كادت تقضي عليها في عهد الملك فريدريش فلهلم الأول، وكأنه يتأهب لمصير مدينته الصغيرة في التاريخ العالمي قبل أن تقع عليها ويلات الحرب الثانية ويتبدل اسمها ولا يبقى من معالمها غير ضريح الفيلسوف[10]. شأنه إذًا أن يكون مُنظّر هذا العالم الصغير الذي تمثله مدينته: مخبر أنثروبولوجي مصغر تحيط به نخبة من المثقفين، وجمع غفير من أصحاب الدراية والمعرفة بأحوال الدنيا، ومستكشفين وتجار ورحالة من كل حدب وصوب. ولكن هل يقتضي تأسيس هذا الميدان الجديد أن تكون للفيلسوف معرفة بالناس، حاله حال من يخالط من العامة في حياته الدنيوية، أم بالإنسان؟ فإنه إن ادعى المعرفة الأولى لم يكن له فضل على غيره، ولا ادعاء القدرة على تأسيس ما يعتزم تأسيسه من العلم الجديد؛ أما إن ادعى المعرفة بالثاني، فإنه سيكون صاحب دعوة فلسفية صادقة، إنما دون خبرة حقيقية بالناس وأحوالهم. ذلك هو الحرج الذي وجده قراء هذا الكتاب عند أول اطلاعهم عليه، فإنهم ما كانوا لينطقوا بما جال بخاطرهم في شأنه لولا هذا الحرج وهذا التردد بين الإشارات والإلماعات اللطيفة والطرائف والنبزات الخفيفة في شأن الرجال والنساء، وفي شأن الشعوب والأقوام من بلدان مختلفة، فيما ينتحلون من الطبائع والسير والأعراف، وبين التقرير والأحكام الفلسفية العامة التي لا تتناسب معها دومًا، أو التي لا تليق بالفيلسوف (كرأيه في النساء أو في المجانين مثلًا).

ذلك أن أنثروبولوجيا كانط هي من بعض الوجوه نتاج مزج بين الحقيقة والخيال؛ بين حقيقة العمران البشري وقوانينه التاريخية والسياسية وبين خيال «السفر الفلسفي» الذي يجعل نظر الفيلسوف يمتد على الأفق الأرضي ويتطلع إلى كلي مطابق لحدود العالم المسكون. فلذلك ليس حديثه عن السفر والضيافة والتجارة من الأمور التي تقتضي تأسيسًا قانونيًا ونظرية في الحقوق فحسب، بها يستقيم القول بما سماه «البحث عن شروط إمكان تجارة يتعاطونها مع قدماء الأهالي»[11]، لمن هم في مرتبة «الأغراب» عنهم، ولا هو تبرير غير مستساغ لما يأتيه المستوطنون والمستعمرون الأوروبيون من الشناعات والجرائم في حق غيرهم من أصحاب الأرض والأهالي المقيمين في بلادهم[12]، وإنما هو أيضا حديث فيه جرأة على امتداح ما تتخذه

شعوب أخرى من قرار حكيم في وجه همجية المستعمرين بدعوى إقامة «مصارف تجارية» لهم (كالحال في الهند، وخاصة موقف اليابان والصين من الأجانب). الأمر الذي يعني أن جولة الخيال في العالم ليست من بنات الخيال في شيء، وإنما هي اختبار فعلي لوجهة النظر الأخلاقية من حيث هي موشور الفيلسوف في الحكم على التاريخ البشري ومآلاته غير المحسوبة ولا المحسومة حسمًا نهائيًا[13].

هكذا تصدق على كانط تسمية نيتشه: «ذاك الصيني الكبير من كونيغسبرغ»[14]: لا الذي هو «ناقد» (Kritiker) كبير فحسب، وإنما ذاك الذي يتحدث عن الصين لرفاقه كأنه عائد للتو منها، والذي يجد في نفسه تفهمًا لسياساتها بإزاء السياسات الغربية للأمم التجارية وسلوكاتها المقيتة (في الرسالة في «السلام الدائم»)، وإن كان في الأغلب الأعم مجافيًا لقواعد «التعقل» الأنثروبولوجي، منكرًا أي فضل لغير الأوروبيين من الشعوب عمومًا في آسيا[15] وإفريقيا[16]، كدأب كثير من التنويريين في عصره، لا سيما وأنهم هم الذين بادروا إلى استكشاف العالم قبل غيرهم من الأمم وامتازوا عنهم بذلك (ص 312 هـ). على أن وجهة النظر الفلسفية تبقى هي الحاكمة بأمرها على الجميع ولو اضطره الأمر أن يصير «صينيًا» لحين من الزمان: أن «شروط إمكان التجارة» على المستوى الكوني ينبغي لها ضرب من المطابقة مع شروط إمكان الاستنتاج النظري للحق ولإمكان تصريفه الكلي، أي للصيرورة التاريخية للإنسانية وللعالم بوصفها صيرورة أخلاقية: «أما وقد التأم الجمع المكون من شعوب الأرض (...) التي غنمت من المجال ما غنمت عمومًا، فقد بلغنا حدًا صار فيه كل انتهاك للحق في مكان **بعينه** من المعمورة يتردد صداه في كل مكان: هكذا تبدو فكرة الحق المدني أبعد ما يكون عن تصور من شطط الخيال وجانح عن الحق»[17].

* * *

لا شك أن للخيال مكانه في «الأنثروبولوجيا» لا تنازعه فيها أية ملكة أخرى، وأنه يتجاوز حدود الملكة التي تدخل في بناء نظرية المعرفة ليتصل بأبعاد التجربة الإنسانية وأطرافها القصوى: من تصاريف المعاملة بين الناس في حياتهم اليومية وما يلتمسون من الوسائل للتواصل والتفاهم، إلى غاية الإبداعات الشعرية والأدبية العليا. ولعله أن يمثل دور الواسطة بين هذه الأبعاد ولا سيما بين البعدين الأساسيين: الطبيعة والحرية. إن كتاب «الأنثروبولوجيا» هو بمعنى ما استئناف لهذا الدور التوسطي للخيال الذي يجعل التفكير في الإنسانية وفي مصيرها أمرًا ممكنًا ومعقولًا.

ذلك هو المسعى الفلسفي الذي يعبر عنه هذا الكتاب من خلال سلسلة من الوسائط والأدوار: بيان منزلة الإنسان في فلسفة كانط؛ ثم الفحص عن كيفيات الاضطلاع بالسؤال الأنثروبولوجي ومكانته من النسق النقدي أو علاقته به، هل يمثل جزءًا منه أم يقع خارجه؟ هل هو محوره الناظم أم هو سؤال على تخوم الفلسفة لا يلامسها إلا من طرف قصي؟ أم هو في الموضع الأوسط على شاكلة «المعبر» (Übergang) كما في «نقد ملكة الحكم»، يصل بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بين الطبيعة والحرية؟ وإذًا فإن الأمر لا يخلو من مفارقة كيفما أخذته؛ فهو من جهة يتعلق بمسألة تابعة للمسألة النقدية، أو على الأقل ثانوية بالنظر إليها، أي بالنظر إلى الأسئلة الأساسية بخصوص العقل النظري والعملي وملكة الحكم الجمالي، وهي أجزاء الفلسفة الترنسندنتالية بما هي

علم، ومن جهة ثانية لا يكاد يخلو أثر لكانط، أو برنامج تدريسي أكاديمي طيلة عمله في جامعة كونيغسبرغ، من الأغراض الأنثروبولوجية منذ بدايات مسيرته -»الإعلان عن الدروس في الجغرافيا الطبيعية» (1758)[18] و»الملاحظات في الشعور بالجميل والجليل» (1764)[19]- إلى نهاياتها حين اعتزل التدريس عام 1796. وأما كتابنا هذا، الذي قرر نشره بعد سنتين من هذا الاعتزال وقبل أن تنهك قواه ويعجز بدنه وعقله[20]، فلا يخلو وضعه الفلسفي ومكانته ضمن بقية الكتب من إشكال: هل هو تتمة صريحة للأسئلة النقدية على معنى الاضطلاع بالسؤال الأخير: ما الإنسان؟ وتحويل الإجابة عنه إلى موضوع لعلم قائم بذاته، فيكون بذلك جزءًا من العمارة النقدية للفلسفة الترنسندنتالية؟ أم هو عمل متأخر قد أتى بعد أن اكتمل النسق وانغلق على نفسه، كما أعلن عن ذلك في «نقد ملكة الحكم»[21]، فيجوز ساعتها أن نحسبه من الكتابات الصغرى، أو من الفلسفات الثواني بالاصطلاح القديم، نعني من هوامش النسق لا من متنه؟

ذلك أن المباحث الأنثروبولوجية لا تُختصر حصرًا في هذا الكتاب ولا تقتصر عليه، بل هي مبثوثة في مواضع كثيرة من فلسفة كانط من أولها إلى آخرها، من الدروس الأولى في الجغرافيا الطبيعية[22] إلى الكتابات المتأخرة في التاريخ والسياسة[23]، مرورًا بتأملات الفيلسوف في الأعراق البشرية وأصنافها[24]، ومناظراته مع معاصريه، ولا سيما خصومته الشهيرة مع تلميذه هردر[25]؛ ومناقشاته لسومرنغ[26]، وهوفلاند[27]، وموسكاتي[28]، وفورستر[29]... وغيرهم من أعلام عصره، وما عرف عنه من محاكاة لطريقة الأطباء في تشخيص الأمراض والأوبئة وعلاج الآفات التي تصيب الأبدان، وولعه بنظم الحمية والعناية بالصحة[30]. فضلًا عن ذلك، فإن الغرض الأنثروبولوجي إنما هو أقرب الأغراض إلى الناس ممن لهم انشغال بالقضايا الفكرية العامة ومتابعة لها، إذ ليس فيها شيءٌ كثير مما في الفلسفة النظرية الخالصة من العسر، إلى حد صرح فيه كانط أنه حتى النساء يمكن لهن قراءتها عند العناية بزينتهن (Damen bei der Toilette)[31]. ولقد لخص ذلك مؤلف كتاب «الأنثروبولوجيا» حين كتب في آخر المقدمة: «إن أنثروبولوجيا محددة بطريقة نسقية، ومنجزة مع ذلك، من وجهة النظر البراغماتية، بنحو جمهوري (بالرجوع إلى أمثلة يمكن لكل قارئ أن يجدها)، إنما لها مزية عند الجمهور القارئ: فإنه بفضل الصفة الوافية لقائمة العناوين التي تنضوي تحتها هذه الخاصية البشرية الملحوظة أو تلك والتي تنتمي إلى المجال العملي، يجد الجمهور فرصا عديدة وبواعث تدفعه ليصطنع من كل واحدة منها غرضًا مخصوصًا للتأمل من أجل إدراجها في الميدان الذي يناسبها؛ بهذا التقدير، فإن الأعمال الداخلة في هذا الميدان تتوزع من تلقاء نفسها بين هواة هذه الدراسة وبفضل وحدة المخطط، سوف يتيسر بالتدريج اجتماعها في كلٍّ، -دعمًا وإسراعًا لنماء هذا العلم ذا الفائدة العامة» (ص121-122).

ثم نجد في الحاشية الموضوعة آخر المقدمة بيانا لما قصده كانط من تنزيل البحث الأنثروبولوجي ضمن سياق جمهوري:

- أولًا: من حيث التفرقة في عمل الأستاذ بين دروسه في «**الفلسفة الخالصة**»، ودروسه في مجال «**معرفة العالم**» (Weltkenntniss)، وهي على قسمين: درس في

«**الأنثروبولوجيا**» (طيلة السداسي الشتوي)، ودرس في «**الجغرافيا الطبيعية**» (طيلة السداسي الصيفي[32]).

- ثانيًا: من حيث طبيعة المخاطَبين في مثل هذه المباحث الفلسفية، إذ قدر كانط أن هذه الدروس في مجملها تدخل في باب «المحاضرات الجمهورية» (populäre Vorträge) التي يُسمح فيها لأناس من أوساط اجتماعية أخرى أن تتابعها: من كبار الموظفين والأطباء والعسكريين وسائر المثقفين من ذوي المكانة الاجتماعية والمهنية المرموقة.

وإذًا فنحن إزاء توسع في الأفق من جهتين اثنتين: من جهة المجال الموضوعي للفلسفة، حيث يقع الانتقال من الفلسفة النظرية وأقسامها ومنهجها ومبادئها الصورية، إلى نمط من التفلسف فيه إقبال على العالم ومعرفة له بغير سبيل التجريد النظري المعهود في النسق النقدي؛ ومن جهة المخاطَبين الذين يتوجه إليهم الفيلسوف بحديثه وهم من غير المتخصصين ما دام المجال الأنثروبولوجي غير فلسفي حصرًا (strictu sensu)، أي: غير مقيد بمناهج الفلسفة الترنسندنتالية وبأحكامها إلا بالقدر الأدنى. ولكن لم تخير كانط لهذا المجال تسمية خاصة غير مألوفة؟ ألا يوجد من صنف في هذا الغرض من أهل زمانه؟

لقد بادر كانط منذ تصدير كتابه إلى التنبيه على المعنى الذي يقصد وضعه واستخدامه للمجال الأنثروبولوجي وعلى وجاهته الفلسفية التي توفر له التأسيس العلمي المطلوب: «إن مذهبًا في معرفة الإنسان، من حيث هي مبنية على شاكلة نسقية (الأنثروبولوجيا)، يمكن أن يُضطلَع بها من وجهة نظر فيسيولوجية أو من وجهة نظر براغماتية. أما المعرفة الفيسيولوجية بالإنسان فتقصد استقصاء ما تفعله **الطبيعة** به، في حين أن المعرفة البراغماتية تخص استقصاء ما يفعله الإنسان، بوصفه كائنًا فاعلًا بحرية، وما يقدر على فعله بنفسه» (ص119). وجهة النظر «البراغماتية» التي تظهر بداهتها لمستمعي الفيلسوف، ما دامت مستعملة في ذلك الزمان في سياقات متباينة[33]، قد لا يتبين معناها لقارئ اليوم وما اتخذ عنده هذا الاصطلاح من الدلالات المذهبية والنزعات السائدة من نهاية القرن 19 إلى يومنا هذا. وأما في نص كانط، فلها دلالات ثلاث: أُولاها: ما خالف «الفيسيولوجي». ثانيها: ما خالف «المدرسي» (scholastich) وقرب مما هو «جمهوري» (populär). وثالثها: ما طابق «التعقّلي» (klug)(ص312) بمعنيي «التعقل» المشار إليهما في حاشية من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»: «المعنى الأول معرفة أمور الحياة الدنيا، والمعنى الثاني التبصر [= التعقل] الخاص. الأول هو مهارة إنسان في نشاطه إزاء أشباهه بطريقة تمكنه من استخدامهم لغاياته. والمعنى الثاني هو الحصافة التي تجعل الإنسان قادرًا على أن يجعل جميع غاياته تتلاقى نحو منفعته هو، ونحو منفعة باقية.»[34]

بهذا النحو يتبين المغزى من العنوان الذي تخيره كانط: أن المعرفة بالإنسان هي معرفة غير مقتصرة على الأسباب الطبيعية، وإلا صار الأمر إلى ضرب من «المحاجة (Vernünfteln) في كل اتجاه»، كما فعل ديكارت، «في آثار الانطباعات التي تتركها الأحاسيس المنتقشة في الدماغ وراءها (...) وأنه بانسياقه وراء هذه اللعبة ليس له أن يكون إلا ناظرًا في تمثلاته مرسلًا للطبيعة على عواهنها...» (ص119). أما البحث الأنثروبولوجي فهو في تقدير كانط غير مجرد «المعرفة

بالعالم» التي تقتصر على رصد الموجودات والدراية الشاملة بها، على معنى «المعرفة الموسعة **بالأشياء** الحاضرة في العالم» من الحيوان والنبات والمعادن؛ إن الأنثروبولوجيا «لا تكون براغماتية حقًّا إلا متى ضمت معرفة بالإنسان بوصفه **مواطنًا كونيًا** (Weltbürger)» (ص120). إن الأنثروبولوجيا بالمعنى «الفيسيولوجي»، كالتي أقامها أرنست بلاتنر (1744-1818) في مصنفه الشهير: «الأنثروبولوجيا للأطباء والحكماء» المنشور عام 1772[35]، ومن حيث إن «غرضها استقصاء ما تفعله **الطبيعة** بالإنسان»، غير ذات وجاهة فلسفية ما دامت، كما جاء ذلك في رسالته إلى صديقه مرقص هرتس[36]، تتعاطى «بحوثا لا طائل منها أبدًا كالنحو الذي ترتبط به الأعضاء الجسمانية بالفكر»، وأنه لذلك كان «مشروعه مخالفًا تمام المخالفة (ganz anders) له»[37]...

وأما ما يتعلق بمصادر المعرفة الأنثروبولوجية وأصولها، فإنه يتبين من إشارات كانط في مقدمة كتابه حرصه على أمرين: الأول تحديد المجال الموضوعي لهذا العلم من حيث هو الإنسان الفاعل بحرية والقادر على الفعل بنفسه، ولذلك تُؤخذ هذه الأنثروبولوجيا «من وجهة نظر براغماتية» لا طبيعية، على خلاف الأنثروبولوجيات الفرنسية وتصورها الآلي للإنسان (لامتري، ديدرو...) وكذلك أنثروبولوجيات الباحثين الطبيعيين من أمثال بوفون وليني وفون هالر، وشارل بوني...، أما الثاني فينبه بإيجاز على مصادر هذا العلم الجديد وبعض المصاعب المحيطة به لا سيما وأن المعرفة بالإنسان غير المعرفة بالطبيعة وقوانينها الحاصلة بالانتزاع والتجريد. إن توسيع مجال المعرفة الأنثروبولوجية يحتاج إلى الأسفار وإلى قراءة روايات الرحالة والمستكشفين، وقبل ذلك مخالطة المرء الناس من أهل وطنه ومن أبناء زمانه. ولكن معرفة الإنسان لا تُستوفى في هذه المصادر الخارجية مهما كان ثراؤها «دون هذا المخطط (الذي يفترض سلفًا معرفة بالإنسان)، فإن المواطن الكوني يبقى دومًا، من جهة الأنثروبولوجيا التي من شأنه، محدودًا جدًا. **فالمعرفة العامة** (Generalkenntnis) تتقدم دومًا، في هذا الأمر، على **المعرفة المحلية** (Localkenntnis)، إن كان يتعين عليها أن تنتظم وأن تنقاد بواسطة الفلسفة: دون هذه الأخيرة، كل معرفة مكتسبة ليست إلا خبط عشواء مشتت ولا تفضي إلى أي علم» (ص 120). في مواضع أخرى سابقة، مثل مقالة 1764 و»أنثروبولوجيا كولينز»، ذكر كانط أن الأمر يتعلق في مثل هذه المباحث بالنظر «بعين الملاحظ (Beobachter) أكثر منه بعين الفيلسوف»[38]، وأن الأنثروبولوجيا من ثَمّ هي «علم الملاحظة والتجربة» (Beobachtung und Erfahrung)؛ وفي الرسالة إلى مرقص هرتس، المشار إليها، إقرار واضح بهذا البعد التجريبي بمعنى غير المعنى الذي ذهب إليه بلاتنر: «سأقدم في هذا الشتاء، للمرة الثانية، درسًا خاصًا (collegium privatum) في الأنثروبولوجيا، الغرض الذي أنوي في الوقت الحاضر أن أجعل منه مادة أكاديمية قائمة بذاتها. على أن مشروعي مخالف تمام المخالفة [له]. ذلك أني أعتزم استخدامه لاستظهار مصادر كل العلوم [العملية]، من علم الأخلاق، والمهارات، والمعاشرات، وطريقة تهذيب الإنسان وتدبيره، وسائر ما يدخل فيما هو عملي. ولعلي أن أنظر في الظواهر وقوانينها أكثر مما أنظر في المبادئ الأولى لإمكان ما يطرأ من التبدل (modification) على الطبيعة البشرية بوجه عام. وأما التحقيقات المدققة التي لا لزوم لها أصلًا كالتي تنظر في النحو الذي تتعلق به الأعضاء الجسمانية بالفكر فقد استبعدتها تمامًا. وقد اعتنيت بوضع ملاحظات عديدة بخصوص الحياة اليومية بما يوفر

لطلبتي فرصة مستمرة لمقارنة تجربتهم العادية بملحوظاتي، وبذلك يجدون، من البداية إلى النهاية، هذه الدروس مسلية غير جافة أبدًا. وفي أثناء ذلك، سأعمل على إعداد دراسة تمهيدية للطلاب الجامعيين خارج نطاق هذه التعليم التجريبي الممتع غاية الإمتاع، تعتني بالمهارة (Geschiklichkeit) والتعقل (Klugheit) وحتى بالحكمة (Weisheit)، والتي تسمى، مع الجغرافيا الطبيعية وعلى خلاف كل تعليم آخر، معرفة بالعالم.»[39]

وأما ما يخص المصاعب التي تعترض هذا العلم، فمنها ثلاثة رئيسية ينبه عليها كانط في فاتحة كتابه: 1) أن الإنسان متى انتبه إلى أنه يؤخذ كموضوع بحث وينظر إليه على أنه كذلك، فإما أن يشعر بالحرج فلا يظهر على حقيقته، أو أنه يتخفّى ولا يمكن اعتباره موضوعًا للدرس حينذاك. 2) وإن فرضنا أنه سيتولى بنفسه استكشاف نفسه، فإنه سيجد أنه في وضع مشكل ولا سيما فيما يخصّ حالات الوجدان التي له: فإما أن الدوافع على حال من العمل التلقائي، فلا يمكن ملاحظتها على حقيقتها، وإما أن هذه الملاحظة ممكنة، فتكون الدوافع ساعتها ساكنة بلا حركة. 3) أن ظروف المكان والزمان من شأنها أن تُحدث بطول الوقت «**عادات**» هي أشبه بالفطرة الثانية، الأمر الذي يجعل من العسير على الكائن البشري أن يحسن الحكم على موطنه وعلى نفسه وبالأخص على غيره من الأفراد؛ ذلك أن التغيرات التي تطرأ على وضع الإنسان، وهي من صنع الأقدار، والتي يندفع إليها المرء بنفسه بفعل حبه للمغامرة، تجعل من تكوين العلم الأنثروبولوجي بما هو «علم صوري» أمرًا مستعصيًا (ص121). في موضع آخر من الكتاب نجد أن هذه المصاعب هي من طبيعة موضوع البحث الأنثروبولوجي نفسه: «ففي هذه الأخيرة تكون الظواهر المجموعة تحت قوانين الذهن تجارب، ولا يُصار فيها إلى الانشغال بضرب تمثل الأشياء من حيث يجوز لنا أخذها بغض الطرف عن صلتها **بالحواس** (ومن ثَمّ في ذاتها)؛ ذلك أن هذا البحث ينتمي إلى الميتافيزيقا التي شأنها إمكان المعرفة القبلية. غير أنه قد كان من الضروري أن نرجع شوطًا بعيدًا، حتى نستبعد على الأقل بخصوص هذه المسألة ترهات العقل التأملي. يبقى أن معرفة الإنسان بسبيل التجربة الباطنية، بقدر ما يتيسر له الحكم على الآخرين في جانب كبير بناءً عليها، ذات غناء عظيم، وإن كانت مع ذلك وفي الوقت نفسه منطوية على صعوبة لعلها أكبر من التقدير السليم للغير، فالباحث في باطنه الذي سرعان ما يزيِّن له أن **يضيف**، بدل أن يلاحظ فحسب، عناصر كثيرة إلى الوعي بالذات، إنما يجعل من المناسب بل من الضروري أن يقع الابتداء **بالظواهر** الملاحَظة في الذات بعينها، ليتقدم حينئذ ويتولى إثبات بعض القضايا المتعلقة بطبيعة الانسان، أعني **بالتجربة الباطنية**» (ص 142-143).

يتبين من جملة الملاحظات التي يوردها كانط في تقديم كتابه أنه يبسط شروط إمكان العلم البراغماتي بالإنسان على غير المنوال الذي اعتاده قراء كانط في تصور فكرة العلم نفسها وما تحتاج إليه من الشروط النقدية والترنسندنتالية:

- فهو علم في طور النشوء والتكوين؛ وهو مادة تدريسية جديدة لا عهد للناس بها، أما مصادره فهي خارجية كلها: من كتب الأسفار والرحلات وكذلك من «التاريخ الكوني»، ومن كتب «السير»، وحتى من الأعمال المسرحية والروايات الأدبية؛ بعض هذه المصادر ينهل من «التجربة والحقيقة»، وبعضها من «الإبداع الشعري»، كالشأن في «الأحلام» حيث يكون تصوير

الأوضاع والطبائع البشرية مرسومًا بشيء من المبالغة والإفراط، ومع ذلك فإن وجهة النظر الفلسفية تبقى ضرورية لإسناد مواد هذا العلم وطرائقه برؤية نسقية علمية.

- وهو علم لا يغفل عن المصاعب التي تتعلق بموضوعه الذي هو موزع بين طرفي العارف والمعروف، الذات والموضوع، وما يثيره ذلك من الإخلال بشروط المطابقة الصورية لموضوع النظر العلمي وكأن كانط يستشرف مصاعب تكوين علوم الإنسان التي سيتعرض لها العلماء والفلاسفة في القرن الموالي(40).

تلك هي إذًا الملامح العامة للمشروع الكانطي لأنثروبولوجيا فلسفية هي، وإن كانت صياغتها النسقية متأخرة في الزمان في آخر كتاب أعده ونشره الفيلسوف بنفسه في العقد الأخير من حياته، فهي مبثوثة في أطوار فكره كلها منذ بداياته: فهل يجوز أن نرى في هذا الكتاب عملًا من أعمال الشيخوخة لا أهمية له وأنه دون كتبه السابقة منزلة ومتانة؟ أم نضعه في سياق أعماله التدريسية وما تخضع له من الشروط والضوابط الأكاديمية؟ وإلا كيف نفسر احتلال مادة «الأنثروبولوجيا» مركز الصدارة في المواد التي درسها حيث بلغت 28 درسًا طيلة حياته الجامعية؟(41)

لا شك أن وجهًا من وجوه الجدارة الفلسفية للأنثروبولوجيا دلالتها التي لا تخفى على كل ناظر في الأثر الكانطي بالقياس إلى الأسئلة الفلسفية الكبرى التي نجدها في مواضع كثيرة، ولا سيما السؤال الجامع بينها: «ما الإنسان؟» (Was ist Mensch ?):

- ففي مقدمة «الدروس في الميتافيزيقا» (السابقة على «نقد العقل المحض» والمنشورة بعد وفاة الفيلسوف عام 1821)، يقدم كانط أول عرض للأسئلة التي تقوم عليها الفلسفة في تقديره: «إن ميدان الفلسفة في معناها الكوني يمكن إرجاعه إلى الأسئلة التالية: 1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ وهو ما تبينه **الميتافيزيقا**. 2. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ وهو ما تبينه الأخلاق، 3. ماذا يمكن لي أن آمل؟ وهو ما يعلمه الدين. 4. ما الإنسان؟ وهو ما تعلمه الأنثروبولوجيا»؛ ليضيف مستنتجًا: «بإمكاننا أن نسمي الكل باسم الأنثروبولوجيا، لأن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما ترجع إلى السؤال الأخير»(42).

- وفي «نقد العقل المحض»، نجد المقطع الشهير: «كل غرض (Interesse) لعقلي (نظريًا كان أم عمليًا) هو مجموع في هذه الأسئلة الثلاث: **1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ 2. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ 3. ماذا يمكن لي أن آمل؟**»(43)

- وأما في الكتاب المنشور عام 1800 (بمساعدة زميله الشاب ياشه Jäsche) «دروس في المنطق»، فيقول: «إن حقل الفلسفة بالمعنى المدني الكوني [الكوسموبوليتي] يمكن أن يرجع إلى الأسئلة التالية: 1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ 2. ماذا يجب عليّ أن أعمل؟ 3. ما الذي يمكن لي أن آمل؟ 4. ما الإنسان؟ السؤال الأول يناسب الميتافيزيقا، والثاني الأخلاق، والثالث الدين والرابع الأنثروبولوجيا. ولكننا يمكن أن نجمعها كلها تحت لواء الأنثروبولوجيا، لأن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما تتعلق بالسؤال الأخير»(44).

- كذلك نجد نفس الأسئلة في الرسالة إلى شتودلين (Stäudlin) بتاريخ 4/5/1793 جاء فيها أن الأسئلة الثلاثة «1. ماذا يمكن لي أن أعلم؟ (الميتافيزيقا)، 2. ماذا يجب عليّ أن أعمل؟ (الأخلاق)، 3. ما الذي يمكن لي أن آمل؟ (الدين)»، يجب أن يتبعها سؤال رابع: «ما الإنسان؟» مضيفًا بين قوسين: «الأنثروبولوجيا: قدمت عنها درسًا منذ أكثر من عشرين سنة»[(45)]...

انطلاقًا من هذه الشهادات المتطابقة، يمكن القول إن الأنثروبولوجيا هي جماع الأسئلة النقدية التي تتشكل منها الفلسفة الكانطية في المعرفة والأخلاق والدين، من حيث إن السؤال عن الإنسان هو سؤال الفلسفة الأول والأخير، فالأنثروبولوجيا تكاد أن تكون هي الفلسفة نفسها، أو هي استجماع أخير لأجزائها وترتيب لمواضعها في نسق منظوم، هي علامة على وحدة الفلسفة، وإن كان قارئ الكتاب الذي يحوي هذا العلم الأقصى يعجب مما بينه وبين سائر الكتب من التفاوت، بل من التنافر أحيانًا.

2 - مفهـوم الفلسفة: أقسامها وتعليمها

إن الابتداء بالنظر في مفهوم الفلسفة، من جهة أقسامها ومضامينها وتعليمها، أمر ضروري حتى نتبين مكانة المبحث الأنثروبولوجي عند كانط وعلاقته بسائر أجزاء المعرفة الفلسفية. ذلك أن هذا المبحث، مثلما نبهنا على ذلك أعلاه، هو مبحث تعليمي قبل كل شيءٍ، وأن كانط يمكن اعتباره مؤسسًا له من هذه الجهة بالذات، أي من جهة الاضطلاع به كمادة ضمن المواد العلمية التي يتشكل منها برنامج التدريس الأكاديمي. وعلى الرغم من أنه لم يباشر تدريس هذه المادة إلا انطلاقًا من السداسي الشتوي 1772/1773، فإنه قد رسم قبل ذلك نطاقًا لنشاطه الأكاديمي يمكن داخله أن نحدد موضع هذا التعليم من خلال ربطه بمادة «السيكولوجيا التجريبية» التي هي أقرب العلوم إلى موضوع الأنثروبولوجيا بوصفها «علم التجربة الميتافيزيقية **للإنسان**»[(46)]. والحق أن نص الإعلان الذي تضمن هذه الإشارة الهامة، والذي قدم فيه كانط برنامجه للسداسي الشتوي 1765/1766، هو واحد من أقدم النصوص التي تضبط تصور كانط لمنزلة الفلسفة وعلاقتها بالتعليم أولًا، ثم لأقسامها الرئيسة ثانيًا.

إن لهذه الوثيقة أهمية قصوى[(47)] من حيث إنها تحدد مكانة الفلسفة بالنظر إلى السياق التعليمي ومقتضياته، وهي تجدد طرح السؤال القديم: هل يمكن تلقين الفلسفة للمتعلمين، وبخاصة للشباب منهم؟ ذلك أن «المعارف [في هذا الحال] تسبق السنين»، وأننا مضطرون إلى تقديم معرفة دون انتظار نضج الذهن واكتماله، معرفة لا يكون فهمها متيسرًا «بحسب النظام الطبيعي» إلا لدى «عقل أوفر دربة وخبرة.»[(48)] من ها هنا تنشأ «الأحكام السابقة الأبدية للمدارس» وهي أفسد وأكثر تهافتًا مما لدى العامة، وكذا الهذر الشائع لدى المفكرين الشباب وهو أعمى للبصيرة وأشد من الجهل. ولعله لا حيلة هنالك لتدارك هذا الوضع -حيث تصير الأفكار من «وسائل التقدم» ومن جنس الحاجات الضرورية التي يتزين بها الناس في مجتمع تمكن من أسباب الترقي- غير «ملائمة أحسن للتعليم العام للطبيعة» بما تيسر: «ذلك أنه ما دام التقدم الطبيعي للمعرفة البشرية يقتضي أن

يتكون الذهن بادئ الأمر، بأن يبلغ بالتجربة أحكاما حدسية، وبهذه [الأحكام] مفاهيم، وأن هذه المفاهيم تصير معروفة بعد ذلك بالعقل على صلة بمبادئها وبنتائجها، وأخيرًا بواسطة العلم في مجموع حسن الترتيب، ساعتها سيتوجب على التعليم أن يتبع السبيل نفسه»[49]. فالأستاذ إنما يعتني «لدى سامعه بتكوين **ذهن** المرء، ثم **عقله**، ليجعل منه **عالمًا** في آخر المطاف»؛ وحتى إن لم يبلغ المتعلم الدرجة الأخيرة، فإنه يغنم من هذا التعليم فائدة للحياة لا غنى عنها.

يستنتج كانط من ذلك قاعدة هي التالية: «أنه قبل كل شيء، يتوجب إنضاج الذهن والإسراع بنمائه، بتمرينه على أحكام من التجربة وبجعله منتبهًا لما يمكن أن تعلمه إياه الانطباعات المقارنة [المتأتية] من حواسه.»[50] فلا يصعد من هذه الأحكام، أو من هذه المفاهيم، إلى ما هو أبعد وأعلى، وإنما يتعين عليها أن يبلغ ذلك بالطريق الطبيعي والمفتوح للمفاهيم الدنيا بحسب قدرة الذهن نفسها، لا بحسب ما يضعه الأستاذ أو يعتقد وضعه في من يتلقى عنه: «باختصار، يجب عليه ألّا يتعلم **أفكارًا**، بل أن يتعلم أن يفكر؛ لا يتعين علينا **دفع** التلميذ، بل **إرشاده**، إن شئنا أن يكون في المستقبل قادرًا على السير بنفسه»[51]. هذه الطريقة في التعليم إنما هي، في تقدير كانط، نابعة من «الطبيعة الذاتية للفلسفة» مناسبة لها: «فإن فكّر الآن أنه **سيتعلم الفلسفة**، كان ذلك غير ممكن، لأنه يتعين عليه حينئذ أن **يتعلم التفلسف**»[52]. في «نقد العقل المحض» وفي «المقدمات لكل ميتافيزيقا» المنشور بعده، لا نجد ما يخالف هذا الكلام.

وبيان ذلك عند كانط أن كل العلوم التي يمكن أن نتعلمها ترجع إلى صنفين اثنين: العلوم التاريخية والعلوم الرياضية؛ أما الأولى فتضم، فضلًا عن التاريخ بمعناه المعروف، التاريخ الطبيعي، والفيلولوجيا، والقانون الوضعي، ولما كانت التجربة الشخصية وشهادة الغير فيما هو تاريخي، وبداهة المفاهيم وسلامة الاستدلال فيما هو رياضي، هي أمور واقعة بالفعل، كان التعلّم ممكنًا سواء أكان ذلك بالذاكرة أم بالذهن لما هو صناعة قائمة وتامة من قبلُ. ولذلك فإن تعلّم الفلسفة يقتضي أن توجد واحدة منها على الأقلّ. وهو أمر محال كما هو بيّنٌ. يضيف كانط في لهجة ساخرة: «سيكون علينا أن نأخذ كتابًا وأن نقول: انظروا، ها هنا علم ومعارف حقيقية؛ تعلموا أن تفهموها وأن تحفظوها، ثم أقيموا عليها [ما شئتم] وستكونون فلاسفةً. وحتى يحين أوان تأتونني فيه بمثل هذا الكتاب في الفلسفة يمكن لي أن أستند عليه تقريبًا كما أستند على بوليبيوس (Polybius) لتفسير حدث من التاريخ، وعلى إقليدس (Euklides) لتفسير قضية من الهندسة، اسمحوا لي بالقول إننا لا نستحق ثقة المجتمع، حيث إننا بدل أن ننهض لإنماء القدرة الفكرية للشبيبة التي هي أمانة في أعناقنا ولتكوين حكم **شخصي** أكمل في المستقبل، نغرر بها بفلسفة مظنون باكتمالها من قبلُ، عنّ لبعضهم أن يتخيلها لصالحه؛ الأمر الذي ينتج عنه وهم علم لا يصلح عملة سليمة إلا في مكان بعينه وعند أناس بأعيانهم، ولكنها لم تعد سارية المفعول»[53].

ولذلك فإن منهج التعليم في الفلسفة ليس تلقينيًا وإنما هو «**بحثي**» (zététique) على طريقة القدامى (من فعل zetein في الإغريقية أي «بَحَثَ»)، ولا يصير منهجًا «أصوليًا» (dogmatisch) (أي متبِعًا لأصول الاستدلال) إلا عند صاحب عقل حصلت له الدربة والمراس. إن «المؤلِّف الفلسفي» الذي يُعتَمَد في التدريس لا يجوز أن يؤخذ بما هو «أنموذج

للحكم»، وإنما هو «مناسبة حتى نكوّن بأنفسنا حكمًا عنه بل ضده؛ وأما منهج التفكير والتقرير **من تلقاء النفس** فهو ما يبحث الطالب عن العمل به...»[54]

وأما ما يتعلق بأقسام التعليم الفلسفي، التي هي أقسام العلوم الفلسفية المأثورة والمعتمدة في ذلك الزمان، فإن كانط يضبطها في هذا الإعلان على أساس توزيع رباعي:

الميتافيزيقا: حيث يرى كانط أن هذا العلم الكلاسيكي المأثور بعيد عن الاكتمال ويعاني من مصاعب متأتية في الغالب من انتهاج الطريقة «**التحليلية**» بدل الطريقة «**التأليفية**» المتبعة في الرياضيات. ولذلك فإن «البسيط والكلي» ليس لهما نفس الدلالة في العلمين، حيث يبدوان في الميتافيزيقا أشد صعوبة مما هو الأمر في الرياضيات، وأكثر تأخرًا في ترتيب المطالب العلمية. لا يبدو كانط راضيًا عن وضع الميتافيزيقا في زمانه، وهو يعلن عن مشروع يعمل عليه بهذا الخصوص لعله أقدم الإشارات لبرنامجه النقدي المستقبلي: «...وإني أرجو أن أتمكن قريبًا من عرض تام لما يساعدني على تأسيس قولي في هذا العلم»[55]. إلى ذلك الحين نجده يكتفي باعتماد متن باومغارتن (Baumgarten) في «الميتافيزيقا» ذائع الصيت في ذلك الوقت؛ أحد رموز المدرسة اللايبنتسية-الفولفية[56]. أما ملاك الأمر في هذا السياق، فهو الابتداء في تدريس هذا العلم، أي الميتافيزيقا، «بالسيكولوجيا التجريبية»، التي هي، حسب قوله: «العلم بالتجربة الميتافيزيقية **للإنسان**؛ ذلك أنه فيما يتعلق بحد النفس، من غير الجائز بعد، في هذا القسم، أن نؤكد امتلاكه إياه»[57]. إن هذا القسم الأول هو النواة الصلبة للمبحث الأنثروبولوجي من حيث يكون للنظر الميتافيزيقي للإنسان وجه تجريبي يقبل أن يخضع للدرس وأن تنتظمه مبادئ ومفاهيم نظرية؛ وهو بالجملة مخالف للقسم الثاني من الميتافيزيقا - أي «الكوسمولوجيا» وموضعها، «الطبيعة الجسمانية بعامة»، - وللثيولوجيا - وموضوعها الله والعالم بوصفه علة للأشياء كافة، - فضلًا عن الفرق الواضح الذي يميزها عن «السيكولوجيا العقلية» (psychologia rationalis) التي لا تعتمد غير المفاهيم الخالصة المتعلقة بطبيعة النفس ووجودها ووظائفها.

المنطـق: وهو على ضربين: أما الأول فهو يمثل «نقدًا وقاعدة **للذهن السليم** من حيث يتصل من جانب بالتصورات الشائعة وبالجهل، ومن جانب آخر بالعلم وبالمعرفة»، وهو يأتي في بادئ ترتيب الفنون والمواد ضمن التعليم الأكاديمي لـلفلسفة؛ في حين أن الثاني هو «نقد وقاعدة للعلم **بحصر المعنى**» وهو آلة للعلوم لا ينفصل عنها يكون تجويده بالدربة والمراس لدى العمل العلمي. يشير كانط إلى أنه سوف يضيف في نهاية الميتافيزيقا اعتبارات حول المنهج المطلوب بوصفه «آلة (Organon) لهذا العلم» لا يمكن وضعها في البدء ما دامت القواعد المنهجية مفتقرة إلى الأمثلة العيانية التي تدل عليها (ربما لذلك نفهم وضع «نظرية المنهج» في نهاية «نقد العقل المحض» لا في بدايته): «إن نقد وقاعدة الفلسفة برمتها من حيث هي كلٌّ، هذا المنطق التام، لا يمكن له إذًا أن يتخذ موضعه من التعليم إلا عند نهاية الفلسفة كلها، ما دامت المعارف التي اكتسبناها من قبلُ وتاريخ الآراء البشرية هي التي تسمح فقط بمباشرة تأملات في أصل المعارف وكذا في أخطائها، وبتصور أوّلي لمخطط محكم بحسبه يتعين على مثل هذه العمارة الفلسفية أن تُبنى [بما يضمن] ديمومتها وامتثالها إلى قواعد»[58]. إلى ذلك يشير كانط أنه يعتمد في تعليم المنطق على متن **ماير** (Meyer) لما فيه من فوائد للحياة النظرية وللحياة العملية والاجتماعية

سواءٌ بسواء[59] نلاحظ ها هنا ظهورًا خاطفًا لعبارات هامة في فلسفة كانط: مثل «**نقد العقل**» (Kritik der Vernunft) و«**نقد الذوق**» (Kritik des Geschmacks) ... «حيث تصلح قواعد الأول دومًا لتفسير قواعد الثاني، وما التضاد الذي بينهما إلا وسيلة لفهم كليهما الفهم الأحسن»[60].

الأخلاق: وهي في تقدير كانط شبيهة بالميتافيزيقا من حيث إن لهما «مظهر العلم وشيء من الإيهام بالعمق»[61]، وذلك من أجل أن موضوعها -الخير والشر- لا يعتمد إثباته على الاستدلالات العقلية وإنما على «الشعور»، خلافا للميتافيزيقا، وأنه لذلك من الصعوبة بمكان أن يكون المرء «فيلسوفًا أخلاقيًا» وأن يستحق هذه الصفة. إن مستند كانط لعرض «**النظرية العملية الأخلاقية**» و«**نظرية الفضيلة**» هو مرة أخرى باومغارتن مع استعانة بمقالات هيوم (Hume) وشافتسبوري (Shaftesbury)[62]. وأما المنهج الذي ينبغي لهذه المباحث فيقول عنه: «إني أفحص دومًا من الناحية التاريخية والفلسفية ما **يحدث** قبل أن أشير بما ينبغي **أن يحدث**، وأبيّن المنهج الذي يستعان به لدراسة **الإنسان**، لا فقط ذلك الذي حرفته الصورة المتبدلة التي تنطبع فيه بفعل حال وجوده العرضي والذي، من حيث هو كذلك، يكاد أن يكون مجهولا غالب الأحيان لدى الفلاسفة، وإنما **طبيعة** الإنسان، التي تبقى دومًا، والمكانة التي تنبغي لها في الخليقة، حتى نعلم أي كمال يناسبها في حال السذاجة **الهمجية**، وأي كمال في حال السذاجة **المهذبة**...»[63] ظاهرٌ أن دراسة الإنسان فلسفيًا في هذا المستوى التأسيسي البرنامجي لا تزال من اختصاص المبحث الأخلاقي الذي يرمي في نهاية المطاف إلى تحديد معايير الفعل وإن كان يستند إلى معطيات واقعية وتاريخية في بادئ الأمر، ولا يغفل عن مقتضيات الواقع العملي («الأنثروبولوجيا العملية»)؛ فالأخلاق هي علم الطبيعة الإنسانية ونمط الكمال الذي تختص به في مختلف حالاتها، وهي علم بهذه الطبيعة على جهة السذاجة التي تسير من الهمجية الأولى إلى التهذيب المدني للإنسانية جمعاء.

الجغرافيا الطبيعية: وأما هذا القسم الرابع من برنامج كانط التعليمي فله دلالات خاصة لا تخلو من طرافة وغموض؛ فقبل أن يفرض «الأنثروبولوجيا» بما هي مجال علمي أكاديمي على معاصريه ويسهم في تأسيسه، بادر كانط من قبل إلى التنبيه على أهمية ميدان لا يزال غير معترف به في الأوساط العلمية والأكاديمية في عصره هو «الجغرافيا»، ولا سيما «الجغرافيا الطبيعية»؛ إذ قرر أن يكون جزءًا من برنامجه وإن احتل الموضع الأخير في ترتيب العلوم فإنه ذو أسبقية في تعليمها، ولعل الحجج التي يقدمها كانط في هذا التقرير أن تخالف ما هو معتاد عن فيلسوف كونيغسبرغ، هذا الرجل الذي لم يغادر مدينته يومًا، ولم يتجول في أنحاء العالم شأن الرحالة والمستكشفين الذين راج سوقهم في نهاية القرن 18، واشتهرت رواياتهم؛ قال: «لما أدركت، لدى بداية اشتغالي بالتعليم الأكاديمي، أن الشبيبة من الطلاب ليست على هذا الحال من الاستخفاف إلا لأنها تعلمت منذ وقت مبكر أن تؤلف استدلالات معقدة دون أن تمتلك المعارف التاريخية الكافية التي يمكن لها أن تقوم مقام التجربة، عزمت على وضع مشروع لتاريخ الوضع الراهن للأرض، أو للجغرافيا بالمعنى الأوسع، في ملخص ممتع ويسير بما يساعد على التمهيد للعقل العملي ومد العون له، وما يوقظ الشوق إلى توسيع المعارف أكثر فأكثر تلك التي اكتُسِبت بهذه المناسبة. ولقد سميت هذا الفن جغرافيا طبيعية [فيزيائية]، باسم الجزء الذي كنت حينها أوليه أقصى درجات

العناية»(64). فالأمر لا يتعلق بالوقوف عند مستوى «الخصائص الفيزيائية للأرض»، بل يمتد إلى مجال أوسع سماه كانط «الجغرافيا **الطبيعية، والأخلاقية، والسياسية**، حيث يقع بيان خصائص الطبيعة من خلال ممالكها الثلاث، ولكن باختيار تلك التي، من بين كثير غيرها، تستجيب خاصة إلى الشوق العام للتّعلم، بفعل الجاذبية [التي تنشأ عن] ندرتها أو كذلك بما لها من تأثير على الدول، بواسطة التجارة والصناعة.»(65) يضيف كانط أن هذا الجزء يعتني بما بين القارات والبحار كافة من العلاقات، وأن علة ذلك، هي «الأساس الفعلي لكل تاريخ، دون ذلك لن يتيسر تمييزه عن الحكايات الخرافية». أما الجزء الثاني من المبحث الجغرافي فيهتم بوجود الإنسان على ربوع الأرض كلها بحسب تنوع صفاته الطبيعية، وبحسب الاختلاف الذي يتعلق بما هو أخلاقي عنده، وإن ذلك هو الذي يمكننا من تكوين أحكام عامة عن الإنسان، والمقارنة بين بعضها بعضًا، وبينها وبين أوضاع أخلاقية للإنسانية في عصور أقدم: كل ذلك يفضي إلى تكوين «خارطة واسعة للجنس البشري»(66). وفي المقام الأخير يكون الاهتمام «بمحصلة التفاعل بين القوتين المذكورتين سلفًا، أي وضع **الدول** والشعوب على وجه الأرض، لا من حيث تقتضي الأسباب العارضة لسيرة الآحاد من الناس وقدرهم، ولا تلك التي تخص تعاقب الحكومات، والغزوات والمشاحنات السياسية، وإنما اتصالًا بما هو أثبت وما هو منطو على علتها البعيدة، أي حال بلدانهم، والإنتاجات، والأعراف، والصناعة، والتجارة والسكان»(67). لا يجد الفيلسوف حرجًا في الاقتصار على مجال للنظر العلمي متضايق ومحدود، ولا على التماس الوسائل الممكنة والمتاحة لمثل هذا التعليم المتيسر الذي يناسب الأفهام في بدء أمرها، بل يمتعها بمضامين رائقة يسيرة الإدراك؛ ولعله أخيرًا أمر من روح العصر أدركه كانط بحس فلسفي مرهف: «أليس في إمكاننا أيضًا، في قرن متمدن مثل قرننا هذا، أن نحسب، من بين المزايا أنه لا يضير العلم أن يكون في مطلوبه ما يُقتضى لتعهد العلاقات من تنوع كبير في المعارف الممتعة والمفيدة، ومن فهم أيسر؟»(68)

3 - نحو أنثروبولوجيا براغماتية: السيكولوجيا التجريبية

إن نص «الإعلان»، الذي كنا بسبيله، وهو من أقدم برامج الفلسفة الكانطية ومشروعها النقدي، قد تضمن بشكل واضح لا لبس فيه إشارات دالة على أن فكرة الأنثروبولوجيا، بوصفها فنًا من الفنون الفلسفية أو بوصفها مادة تعليمية مستحدثة، لا يستقيم أمرها دون فكرة «السيكولوجيا التجريبية» (psychologia empirica)، ولا يمكن الإقبال عليها، لدى جمهور المتعلمين والقراء، بغير استئناف لعرضها ضمن سياق الميتافيزيقا المأخوذة عن مصنف **باومغارتن** كمتن تعليمي. ولكنه استئناف مرفوق بما سماه كانط «تعديلًا طفيفًا» (eine kleine Biegung) لترتيب المصنف الذي يعتمده: «وإذًا فإني أبتدئ، بعد مقدمة موجزة، **بالسيكولوجيا التجريبية** التي هي بنحو خاص العلم بالتجربة الميتافيزيقية **للإنسان**؛ ذلك أنه فيما يتعلق بحد النفس، من غير

الجائز بعد، في هذا القسم، أن نؤكد امتلاكه إياها»[69]. يلي ذلك القول في الطبيعة، ثم في مرتبة متأخرة القول في الوجود أو الأنطولوجيا. فهذا القول الأخير هو الأشد عسرًا على الأذهان ولذلك يجدر الابتداء في تقدير كانط بما هو أقرب إلى الأفهام، أي بما يمكن بسطه من الوجود التجريبي للإنسان الذي تنطوي عليه أقسام «السيكولوجيا التجريبية» والذي يجد فيه المتعلم فائدة كبيرة له في مراس حياته مما لو بادر بالتعرض لقضايا الأنطولوجيا أول الأمر وانتهى إلى الإعراض عن الدرس بالجملة[70].

أما وقد انكب كانط على العمل على برنامجه الأكاديمي، ولا سيما في جانبه الميتافيزيقي، في السنوات التي تلت هذا الإعلان، أي منذ بداية السبعينيات، فقد بدأت بعض المشكلات والمصاعب تحيط به:

أولًا: هل يتعين عليه أن يتبع دومًا هذا النظام التأليفي في العرض بتقديم الأيسر على الإدراك والمعاينة (السيكولوجيا التجريبية) على المجرد والذهني (الأنطولوجيا أو علم الوجود)؟ أو بعبارة القدامى «ما هو بالإضافة إلينا» (pros émas) على «ما هو بالطبع» (tei phusei)؟

ثانيًا: هل يمكن الاستمرار في اعتبار السيكولوجيا عامة، والسيكولوجيا التجريبية خاصة، جزءًا من الميتافيزيقا؟

إن مثل هذه الأسئلة شديدة الأهمية في توجيه المشروع الفلسفي لكانط وجهة حاسمة وذلك على معنيين أو بحسب طريقين متوازيين: أما الطريق الأول فهو الذي ربط فيه كانط مشروعه الفلسفي منذ وقت مبكر بتجديد الميتافيزيقا الموروثة عن سابقيه، ولا سيما لايبنتس وكريستيان فولف، وهو معنى لمح إليه تلميحًا في نص الإعلان منذ 1765 حين اعتبر «...أن هذا العلم، رغم المجهودات الكبرى للعلماء، لا يزال شديد النقص قليل اليقين، لما لقيه منهجه المخصوص من التجاهل»[71]؛ فالقرار الفلسفي الحاسم بالتمييز بين «ميتافيزيقا الطبيعة» و»ميتافيزيقا الأخلاق» سيفضي بالتدريج إلى صياغة السؤال النقدي بدرجاته وأقسامه المعروفة، وسيتوج أول الأمر بفاتحة المشروع سنة 1781: «نقد العقل المحض». ولكن الطريق الثاني كان يسير في نفس الوقت محاذيًا للطريق النسقي النقدي متقدمًا عليه، إما بالترتيب أو بالزمان، غير مُداخل له ولا مختلط به إلا قليلًا: إنه الطريق نحو أنثروبولوجيا فلسفية براغماتية وضع كانط أساسها ووجد منوالها في السيكولوجيا التجريبية بادئ الأمر، ثم أعطاها اسمها انطلاقًا من الصياغات الأولى في 1772-1773 وما تلاها بعد ذلك إلى حد كتاب 1798 مرورًا بمختلف النسخ والصيغ من الدروس في الأنثروبولوجيا التي قدمها في هذه الفاصلة الزمانية وحفظتها تقييدات تلامذته[72]، وكذلك من التأملات والشذرات التي نشرت بعد وفاته[73]، والنصوص المخطوطة[74].

ما الذي يجعلنا نقف في هذا المستوى عند «الدروس في الميتافيزيقا» بشكل خاص؟ ما دورها في الاقتصاد الفلسفي للمبحث الأنثروبولوجي والحال أن عنوانها لا يوحي بشيء من ذلك؟

لا شك أن هذه الدروس[75] حلقة أساسية في تكوين الفكر الكانطي وتطوره، ولا سيما من حيث الربط بين الأعمال والمباحث الأولى التي وعدت، حسب نص إعلان 1765، بتجديد هذا الفن الفلسفي، وبين الموقف النقدي الذي ظهر في شكله الأبرز مع «نقد العقل المحض». وعلى

الرغم مما يغلب عليها من طابع كلاسيكي في الأغراض وفي عرض المسائل والمفاهيم، بحسب العادات التعليمية والفلسفية المتبعة في ذلك العصر[76]، فإنها تحتوي على بعض الإشارات والملامح الدالة على اعتمال الموقف النقدي وعلى تكون بعض حدوسه وأفكاره الأساسية؛ الأمر الذي قد يرجع إلى اختلاط المخطوطات التي تكونت منها هذه الدروس وانتمائها إلى فترات زمانية متباعدة نسبيًا (وهي التي قدمت منذ عام 1771). وإذًا فقبل أن يباشر الفيلسوف نقد الميتافيزيقا في أعماله اللاحقة ويجعله محور المشروع النقدي برمته، يتعين أن ندرك وجهًا إيجابيًا للموقف منها بوصفها فنًا أساسيًا من فنون العقل البشري لا آية على ضلالاته وأخطائه فقط. وأما فيما يخص المسألة التي نحن بصددها -منزلة السيكولوجيا التجريبية في هذه المنظومة الميتافيزيقية وعلاقتها بالأنثروبولوجيا- فإنه من الضروري أن نقف عند هذه الدروس لأهميتها القصوى في ترتيب حدود ومفاصل العلم الفلسفي:

حيث ننبه ابتداءً على اعتماد كانط للتمييز الكلاسيكي بين «السيكولوجيا العقلية» و»السيكولوجيا التجريبية»، ولكن بشرط استبعاد هذه الأخيرة من ميدان الميتافيزيقا. فالسيكولوجيا مسبوقة في نظام العرض بميتافيزيقا الطبيعة؛ أي المعرفة بموضوعات الحس من حيث هي «فيسيولوجيا» منقسمة إلى تجريبية وعقلية بحسب مصدر موضوعها إن كان التجربة أو العقل: فيسيولوجيا الموضوعات الحسية الخارجية هي «الفيزياء»، وأما فيسيولوجيا الحس الباطني فهي «السيكولوجيا»[77]، كلاهما ينقسم إلى تجريبي وعقلي، كذلك السيكولوجيا تنقسم إلى عامة وخاصة: الأولى تنظر في «الجوهر المفكر بعامة» (البنوماتولوجيا)، والثانية تنظر في «**الذات** المفكرة التي نعرفها، التي هي **نفسنا**». ها هنا يقدم كانط تعريفه: «**إن السيكولوجيا التجريبية هي المعرفة بموضوعات الحس الباطني، من حيث هي حاصلة عن التجربة**». مقابل ذلك نجد «السيكولوجيا العقلية» التي هي «**المعرفة بموضوعات الحس الباطني، من حيث هي مأخوذة من العقل المحض**». يحصل عن ذلك الاستنتاج التالي: أنه «مثلما أن الفيزياء التجريبية لا تنتمي إلى الميتافيزيقا **أصلًا**، كذلك هو **شأن السيكولوجيا التجريبية أنها لا تنتمي إلى الميتافيزيقا**؛ ذلك أن علم تجربة الحس الباطني هو المعرفة بظواهر الحس الباطني، مثلما أن الأجسام هي ظواهر للحس الخارجي»[78]. هذا التعديل الذي وضع بمقتضاه كانط علم النفس التجريبي خارج مدار الميتافيزيقا إنما يرجع إلى تحديد معناها: «إن الميتافيزيقا تتميز عن الفيزياء وعن كافة العلوم التجريبية، بكونها علمًا بالعقل المحض، في حين أن الأمر خلاف ذلك في الفيزياء التي **تتسلم** مبادئها (principia) من التجربة. إنه من الوجيه أن نتولى تثبيت حدود العلوم، وأن نقر بأساس التقاسيم، حتى نحصل على نسق؛ ذلك أنه دون هذا الشرط، فإنا سنبقى تلامذة طول الدهر، ولن ندرك كيف يدخل علم، مثل علم النفس، في الميتافيزيقا، وإن كان من الممكن أن تلحق به علوم أخرى. وإذًا فنحن نرى أن السيكولوجيا العقلية (psychologia rationalis) والفيزياء العقلية (physica rationalis) تنتميان فعلًا إلى الميتافيزيقا، من أجل أن مبادئهما مأخوذة من العقل المحض. ولكن السيكولوجيا التجريبية (psychologia empirica) والفيزياء التجريبية (physica empirica) لا تنتميان إليها أصلًا»[79].

وأما الخطأ الذي يجعل من السيكولوجيا التجريبية جزءًا من الميتافيزيقا فيرده كانط إلى أمرين اثنين: الأول، أن دلالة الميتافيزيقا لم تكن معلومة بوضوح رغم طول الانشغال بها عبر التاريخ، وأن حدودها لم تكن مرسومة وثابتة. والثاني، «أن العلم التجريبي بظواهر النفس لا يدخل في أي نسق، حتى يتسنى له أن يمثل فرعًا مخصوصًا من التعليم الأكاديمي»[80]، فهذا العلم لا يضاهي في سعة ميدانه الفيزياء فيسهل تمييزه عن الميتافيزيقا، ولا يستقل بنفسه كل الاستقلال فيستحق صفة علم قائم بنفسه. لقد أدرك كانط، وهو يُقلّب الأمر على وجوهه، أن هذا العلم آت في مقبل الأيام، وأن استقلاله لا مرد له. قال في لهجة توقع متفائلة: «ولكن اليوم، اكتسب [هذا العلم] من الامتداد شيئًا كثيرًا؛ ولعله أن يبلغ قريبًا نماءً عظيمًا مضاهيًا للفيزياء التجريبية. **وإنه يستحق كذلك أن يعلَّمَ بطريقة لا تقل تخصصًا عن الفيزياء التجريبية**؛ ذلك أن معرفة الإنسان لا تقل شأنًا عن معرفة الأجسام، بل هي أفضل بكثير منها من حيث ما لها من الوجاهة. وإن جعلنا منها علمًا أكاديميًا، فسوف تكتسب مداها كله؛ ذلك أن الأستاذ الجامعي هو أكثر مراسًا بالعلوم من عالم لا ينتسب إلى مؤسسة بعينها؛ فالأول يدرك فيها النقائص والغوامض بالعرض العمومي الذي يتولى القيام به، فيجد ضرورة في الدروس اللاحقة، حتى يحسن من السابقة. **سيكون علينا، بمر الزمان، ومن أجل معرفة الإنسان، أن نقوم بأسفار شبيهة بتلك التي يقوم بها المرء لمعرفة النبات والحيوان**»[81]. أليس هذا بيانًا صريحًا عن مولد الأنثروبولوجيا من رحم هذا الميدان الذي لم يقع الاتفاق بعد بين العلماء والفلاسفة على مكانته ولا على موضوعه؟ لقد أبصر كانط بالمستقبل فعلًا: فعلم الإنسان، إذ ينافس علم الطبيعة ويضاهيه، هو العلم الأجدر بالنظر والاعتناء، ثم هو العلم الذي لا يستغني فيه العالم عن أي شيء يستمد منه مصادر المعرفة بما في ذلك الترحال والسفر كالمستكشفين والباحثين عن الأنواع النباتية والحيوانية الجديدة والنادرة.

إن السيكولوجيا التجريبية إذًا لا تقل وجاهة عن سائر المعارف، بل قد تفوقها مرتبة وأهمية. هي «فيسيولوجيا الحس الباطني، أو الجوهر المفكر»، لا تقف عند مجرد المفاهيم، كالشأن في السيكولوجيا العقلية، بل تنطلق من التجربة الباطنية والخارجية سواءً بسواءٍ: «السيكولوجيا التجريبية موضوعها إذا هو المعرفة التجريبية بالطبائع المفكرة»[82]، وأما حامل هذه الطبائع، أو موضوعها المحايث لها، فهو الذي يدل عليه وعي الحس الباطني: «**مفهوم الأنا**». هذا المفهوم الأساسي الذي يضعه كانط مقرونا بمفهوم «الأنا أكون» (ego sum) الديكارتي، والذي سيكون بداية الأنثروبولوجيا الكانطية على معنى الأولوية التي تحظى بها «الملكة العاقلة» (Intellectualität)، يؤخذ بمعنيين: «الأنا **بما هو إنسان**، والأنا **بما هو عقل**»[83]؛ الأول هو موضوع للحس الباطني والحس الخارجي، والثاني موضوع للحس الباطني فقط. وأما تعلق العقل بالجسم فيشكل مفهوم «النفس»، التي لا تنحصر في «الجوهر المفكر»، وإنما تشكل وحدة باتصالها بالجسم حيث تكون النفس معاشرة (in commercio) للجسم. وأما الخواص الأساسية التي يتقوم بها مفهوم الأنا فهي ثلاثة:

1. الجوهرية (Substantialität): الأنا هي ذات مطلقة تنتمي إليها كافة الأعراض، هي الحامل/الموضوع (substratum)، وهي «الجوهري» (Substantiale) حيث لا ندرك الجوهر مباشرة إلا مع الأنا.

2. البساطة (Simplicität): أن النفس التي تفكر فيّ هي وحدة مطلقة، كيان مفرد بإطلاق، أي بسيط.

3. اللامادية (Immaterialität): التي تعني أن الإنسان كائن روحي بالإمكان أن تنحل ذاته ما دام موضوعًا للحس الباطني أي أمرًا غير مادي التكوين[84].

يتبين أن الإقرار بهذه المنزلة الرئيسية لمفهوم الأنا في السيكولوجيا التجريبية يقتضي تصورًا للوعي هو حاصل تركيب بين الديكارتية وبين العقلانية الألمانية ومثالها اللايبنتسي الشهير؛ حيث يتصل مفهوم الوعي بمفهوم النفس، ثم ينقسم إلى مستويين: الوعي بالذات وحالها، والوعي بالأشياء التي هي خارجة عني، ولا يخرج «التمثل» عن أن يتجه إلى واحد من الطرفين المذكورين. وهو ما يفضي إلى أمرين: الوعي بالمعارف الأخرى التي لا تتعلق بالأنا، والوعي بالذات، أي «الوعي المنطقي» و»الوعي النفسي»، «الوعي الموضوعي» و»الوعي الذاتي»؛ وهذا الأخير إنما يحصل بمخالفة الطبع وبالانثناء على الذات لتأملها، وهو عمل حدسي غير استدلالي: «إن الوعي هو العلم بكل ما يطرأ علي من أحوال، وهو تمثل لتمثلاتي، وإدراك لذاتي»[85]. كل هذه التمييزات والعناصر ستكون مسألة ذات طبيعة جدلية في «نقد العقل المحض»، ولكنها في كتاب «الأنثروبولوجيا» محور فلسفي رئيس ونقطة ابتداء. خلافًا لما هو متداول، فإن فكرة الأنا ليست من أسس النسق النقدي فحسب، وإنما هي منطلق المباحث السيكولوجية التجريبية والمباحث الأنثروبولوجية وعمادها الجوهري بحكم السبق الذي تتمتع به «الملكة العاقلة» بالنظر إلى سائر الملكات.

2. أما المستوى الثاني الذي يشكل استباقًا لغرض الأنثروبولوجيا فهو القول في أقسام قوى النفس أو الملكات الفكرية. فإما أن أكون «فاعلًا» أو «منفعلًا»؛ صاحب «ملكة عليا» أو صاحب «ملكة سفلى». يميز كانط بين ثلاث درجات سوف تكون محور البحث الأنثروبولوجي في الملكات الإنسانية وآثارها: «التمثلات» - وهي ملكة المعرفة من درجة دنيا عبر الانفعال بالموضوعات، أو من درجة عليا بأن تكون لنا تمثلات من تلقاء أنفسنا. «الشهوات» - وهي كذلك على درجتين، الدنيا أي الرغبة في شيءٍ ما على جهة الانفعال بالموضوع، والعليا من خلال الرغبة في شيءٍ ما من تلقاء أنفسنا. «شعور الشهوة والغضب» - من درجة دنيا هي ملكة الإحساس بشعور حسن أو قبيح من جهة الموضوعات التي ننفعل بها، ومن درجة عليا من جهة الشعور باللذة أو بالألم من أنفسنا دون علاقة بالموضوعات. أما جملة الملكات الدنيا فتكوّن «الحساسة»، في حين أن الملكات العليا تمثل «العاقلة»[86]. «إن **الحساسة** هي الخاصية الانفعالية لملكتنا العاقلة، من حيث نكون منفعلين بالموضوعات. أما **العاقلة** فهي التلقائية التي تميز ملكتنا، من حيث نعرف أنفسنا بأنفسنا، أو نتشوق إلى شيء ما، أو أننا نلقى انفعالًا بشيء ما مستحسنًا كان أم مستكرهًا»[87]. ولعل الأمر الملحوظ في هذه الدروس عناية كانط الشديدة في هذا المستوى بملكة الحس وأشكالها وقواها المختلفة ودورها في عملية المعرفة، وطبيعة المعطيات والموضوعات الحسية وتشكلاتها الممكنة، وكذلك الحواس الخمس وخواصها، وعلاقة المحسوسات بالذهن؛ وهو أمر يذكّر به تقريظ الحس والمحسوس في الباب الأول من كتاب «الأنثروبولوجيا» وتبرئته من مؤاخذات ليس مسؤولًا عنها (ص143-146). فضلا عن ذلك يقف كانط عند نمط من

المعرفة يقوم على محاكاة الحواس، هو من سنخ الملكة الخيالة، وهي تضطلع بتشكيل معارف لها الهيئة التي انطبعت بها في الحس، ثم هي ملكة ذات اتصال خاص بالزمان في آنائه الثلاثة المعروفة: الحاضر (ملكة التكوين)، والماضي (ملكة التخييل)، والمستقبل (ملكة التوقع). مع ما فيها من مراتب ودرجات متفاوتة، ومن صفات إرادية وغير إرادية، ومن انحرافات مرضية وإبداعات شعرية عليا. وأما «الملكة العاقلة العليا» فتخص ما يسميه كانط «التمثلات المتأتية من دربة إرادية تجعلنا صانعين للتمثلات»[88]، والتي تقوم على عمل الذهن بوصفه «ملكة ذات قواعد»، حيث يكون شعاره: «أن كل ما يجري يحدث بحسب قواعد، وأن كل معارفنا خاضعة لقاعدة»[89]. تمامًا مثل الاعتبارات السابقة حول الملكة الحساسة، نجد في هذه الاعتبارات حول الملكة الذهنية عناصر باتت مستقرة وحاصلة بصدد التمييز بين العالمين المحسوس والمعقول، كما ضبطتها نهائيًا رسالة 1770 (Dissertatio)، وعناصر نقدية حول حدود الحس والذهن ستكون حاضرة في قلب المشروع النقدي لكتاب 1781. فضلًا عن إشارات هامة إلى ضرورة التمييز بين المفهوم الفلسفي الترنسندنتالي للذهن، بوصفه ملكة استدلالية قائمة على المفاهيم، وبين «**التصور الصوفي للذهن**»، الذي يجعل منه ملكة حدسية تدرك حقائق الأشياء كما هي[90]، وتمييز بين الملكة «**السليمة**» والملكة «**العالمة**» في المعرفة (gesunde und gelehrte Vermögen)، حيث تكون الأولى مضادة للملكة «التأملية» (speculative) وتشهد على استخدام عياني (in concreto) للملكات تشهد عليه التجربة، وكذلك بين «**السجية**» (Naturell) (=الميل إلى التعلم) و«**العبقرية**» (Genie) (=الميل إلى وجود معارف لا تقبل التعلم) مما يدخل صراحة في باب «الأنثروبولوجيا» كما نبه على ذلك كانط بنفسه[91]. وترد في المقام الأخير ملكة الشهوة والغضب أو الألم، وهي تتصل بتعيينات للأشياء ليست من جنس الموضوعات وإنما من أحوال الذات، ولا تتعلق بمعرفة الموضوعات وإنما بأنحاء للانفعال بها، وهو أمر شديد الأهمية: «فإن استأصلنا من كل الكائنات العاقلة ملكة الشهوة والغضب، وإن نحن زدنا في حجم الملكة العاقلة بمقدار كبير، حينها ستعرف الموضوعات جميعا دون أن تنفعل بها، سيكون كل شيء سواءً عندها؛ ذلك أنها تفتقد لملكة بها تكون منفعلة بالموضوعات»[92]. هذا الميدان هو مناط الشعور والتلقي، أي: ملكة الحكم الجمالي.

3) أما في الفصل الأخير من قسم «السيكولوجيا التجريبية»، فإن كانط يهتم بمسألة العلاقة بين النفس والجسم؛ ذلك أن الأمر لا يتعلق بوحدة تربط بينهما فقط، بل بما يسميه «**الجمع**» (Gemeinschaft) : «**إن الجمع هو الاتحاد الذي تقيم فيه النفس وحدة مع الجسم، تكون فيها تغيرات الجسم هي تغيرات النفس، وتكون تغيرات النفس هي تغيرات الجسم**»[93]. إن هذا التناسب بين أحوال النفس والجسم يحدث بثلاث وسائط:

بالفكر: حيث لا تفكر النفس في شيء دون أثر الفكر في الجسم، ونشاط النفس يتناسب طردًا مع إجهاد الجسم، بل إننا لا يمكن لنا أن نفكر دون الجسم: «ينبغي أن يكون ثمة شيء جسماني في الفكر»؛ فالدماغ وما ينطبع فيه من الآثار الجسمانية هو شرط الفكر، وهذه الانطباعات الجسمانية هي «**الأفكار المادية**».

«**بالإرادة**»: وهي ذات أثر في الجسم أعظم من الفكر، فحرية الاختيار تحرك جسمنا حسب مشيئتها، وكذلك يظهر أثر الرغبات والشهوات على أجسامنا، وسائر الانفعالات الكبرى كالخوف والغضب...

«**بالموضوعات الخارجية**» التي تؤثر في حواسنا، وتستثير الأعصاب، الأمر الذي يحدث في النفس طائفة من الأحاسيس، عبر ملكة الشهوة والغضب، ويدفع الجسم إلى الحركة[94]. وأما من جهة الجسم، فإنه فاعل في الروح، والهيئة الجسمانية إنما هي أصل المزاج، وكذلك القدرة والملكة الفكرية، فبعضهم تدل عيونه على حالته النفسية وعلى عقله، والبعض الآخر نرى في جبهته علامات الحمق، وغير ذلك من الأمثلة والطرائف المحرجة أحيانا والتي نجدها معروضة في هذا الكتاب تحت عنوان «فن الفراسة» (Physiognomie).

في ختام هذا الباب المخصص للسيكولوجيا التجريبية من «الدروس في الميتافيزيقا»، يتساءل كانط: «هل يمكن أن نجمع ملكات **النفس** وأن **نستخلصها من ملكة واحدة رئيسة؟**»[95] ويرى في جوابه أنه من المتعذر أن نسلم برأي فولف الذي يأخذ النفس على أنها ملكة واحدة أصلية (بحسب طريقته الأنطولوجية المعروفة): «فلما كانت النفس وحدة [...] وهو ما تثبته **الأنا** من قبلُ، تبين أنه ليس ثمة في النفس غير ملكة واحدة رئيسة، منها تتأتى التغيرات والتعينات كافة»[96]. على أنّ غرض الفلسفة يبقى هو العمل على رد كل شيءٍ إلى مبدأ واحد حتى يكون تحديد مصادر المعرفة أمرًا مقدرًا بإحكام. فالنفس تبقى واحدة ولكن ملكاتها كثيرة ولا يمكن تفسيرها بواحدة منها فقط، وأما الملكات التي سبق الحديث عنها في درجاتها وأنماطها المختلفة -المعرفة، اللذة والألم، الشهوة- فهي ملكات أساسية، «غير أن هذا المبدأ، [الذي يقضي] أن كل الأعمال المتباينة للإنسان يجب أن تُستنتج من ملكات متباينة للنفس، إنما يصلح لتناول السيكولوجيا التجريبية بنحو أكثر تنسقًا»[97].

4 - الأنثروبولوجيا البراغماتية: معرفة الإنسان بين الظاهر والباطن

يتبين، من خلال قراءة الباب المعقود للسيكولوجيا التجريبية ضمن «دروس في الميتافيزيقا»، أن كانط قد استشرف منذ وقت مبكر إمكان تأسيس الأنثروبولوجيا بوصفها فنًا فلسفيًا مستقلًا بذاته في مفاصل كثيرة من المباحث النفسانية التي صارت، بخروجها عن دائرة النظر الميتافيزيقي، مستحقة للاضطلاع بالإنسان موضوعًا وغاية نهائية للتفلسف؛ ولذلك فإنه لا يجوز أن نقرأ كتابنا هذا، المنشور عام 1798، وكأنه وليد عقد التسعينيات، أو هو حاصل تطور طبيعي بعد نشر الكتب النقدية (1781-1790)، إذ يصار بذلك إلى عزله عن السياق الذي أفضى إليه في نهاية المطاف. فهو ليس إلا الجزء الظاهر من مباحث ودروس قدمها كانط في الغرض نفسه منذ بداية السبعينيات بقيت مرافقة لمسيرته الفلسفية بمختلف مراحلها ومحطاتها الكبرى، سندها الرئيس القسم

السيكولوجي من «ميتافيزيقا» باومغارتن[98]. ولئن كان هذا الاهتمام بالأنثروبولوجيا، كتابة وتدريسًا، واقعًا في قلب المشاغل الفلسفية لكانط، لا يكاد يفارقه، فإنه، مع هذا الكتاب بالذات، لم يلق من التقدير ما يستحق، فإن كثيرًا من معاصريه قد استنكروه وشنعوا عليه، ورأوا أنه لا يستحق صفة الكتاب أصلًا، بل إن مؤلفه غير مؤهل للكتابة في أمور لا يعلم عنها شيئًا. وفي أحسن الأحوال استُقبِلَ ظهوره ببرود شديد. وأما الشراح والنقاد فقد اعتبروه عملًا هامشيًا ثانويًا لا يرقى إلى مستوى بقية الكتب والمصنفات الفلسفية التي صنعت اسم الفيلسوف وأعطته السمعة التي يستحق.

منذ سداسي شتاء 1772-1773 بادر كانط بتقديم دروس وندوات حول الأنثروبولوجيا (بلغ عددها 28) التي كانت في ذلك الوقت قرينة السيكولوجيا التجريبية لا تتميز عنها كثيرًا. لم يكن الفيلسوف منقطع الصلة بزمانه وما راج حينها من الاهتمام الشديد بالمسائل الأنثروبولوجية، بوصف الإنسان في حياته العملية وعوائده وملامحه النفسية والاجتماعية، فقد كانت سوق هذه العلم رائجة حينذاك لدى الفلاسفة والأدباء وعموم المثقفين وفي التعليم الجامعي. صارت الحكايات المنقولة والمأثورات وقصص الرحالة والمستكشفين وقصائد الشعراء وآثار الأدباء جديرة بقول علمي مخصوص يرفع المشاعر البشرية والملامح والتقاسيم والسِّيَر والروايات والأخبار والطرائف إلى مرتبة فكرية اعتبارية. ذلك أن مناخ التنوير، وإسهامات المفكرين من بقية البلاد الأوروبية -مثل لوك وهيوم وروسو وهوتشسون وشافتسبوري- قد دفعت إلى تكميل التعليم الكلاسيكي المرتكز على مسائل الميتافيزيقا المدرسية وأغراضها وما يقتضيه من الاستعداد والتحصيل، بنمط جديد من الثقافة والتربية الدنيوية تقصد تكوين الإنسان بوصفه مواطنًا كونيًا، وتربية الجنس البشري بأسره على قيم التمدن والتقدم[99].

وحين نشر كانط هذا الكتاب في خريف عمره فإنه إنما أخرج للناس، بشيء من التأخير، ما عمل عليه منذ سنين طويلة، وما صار مستقرًا عند الفلاسفة والقراء على شاكلة ميدان بحث وفكر مستقل بمجاله وحدوده. ولكن صاحب هذا الكتاب ليس هو عينه صاحب النسق ومؤلف المصنفات النقدية المرموق، إنه واحد من «الفلاسفة الجمهوريين» (Popularphilosophen)[100] ليس من صفاته فقط ما راج عنه من الميل إلى اعتزال الناس، والتزام سيرة زاهدة في الدنيا، والانضباط الشديد في المواقيت والمواعيد اليومية. فالأنثروبولوجيا البراغماتية عند كانط هي شهادة على هذه الصورة المختلفة لفيلسوف كونيغسبرغ، مدينته التي لم يغادرها يوما: هي موسوعة إنسانية بالمعنى الأوسع للعبارة تعكس الطبيعة الحقيقية لكانط الذي يتابع أنباء الصحف، و»يقرأ كل ما يقع بين يديه» كما وصفه صديقه هامان، بل يأبه لأمر واحد اكتشف هائمًا على وجهه في أحراش كونيغسبرغ يدعي خوارق ومعجزات[101]، وتراه يحدث جلساءه من مرتادي الصالونات بأنباء عادات الشعوب بدقة فائقة، وينصت إلى الرحالة والمستكشفين عند عودتهم من أسفارهم. فلذلك تختلط التحليلات الفلسفية بآراء وأخبار وأوصاف من الحياة اليومية، ومن التقليعات الشائعة، وأشكال الحياة الاجتماعية المتحضرة، وأفانين الرفاه والتأنق والمناغاة، ونصائح سلوكية عملية، وقواعد للحمية والغذاء، وأفكار حول الذوق الجمالي والحس العملي، وتصنيفات للأمزجة والطبائع، وآراء في الأعراق والأجناس والشعوب، ومواقف من النساء لا تدعو إلى الرضى دومًا.

فضلًا عما يمكن أن يفضي إليه كل ذلك من معنى التاريخ البشري ودلالته وغايته، ومصير الإنسانية ومآلها، وطبيعة العمران البشري، ومطالب الأخلاق ومقتضياتها، والروحانية الدينية ومسائل الاعتقاد ومخاطر الباطنية والفرق الغالية.

أما موقع هذا الكتاب فيبقى إشكاليا إلى حد كبير: هل ينتمي إلى النسق الفلسفي أم يمكن الاستغناء عنه؟ هل هو مجانب للمصنفات والمقالات النقدية -نقد العقل النظري والعملي ونقد ملكة الحكم- أم مداخل لها بوجه من الوجوه؟ يمكن أن نميز ها هنا بين تقديرات متباينة لهذا الأمر:

1) بين من لا ينكر حرص كانط على البحث عن توافق ممكن بين الطبيعة والحرية من خلال تأملاته في التاريخ، حيث يرى صاحب هذا الموقف أن مؤلف هذا الكتاب إنما هو في مقام غير مقام صاحب الكتب النقدية: هو مقام الفيلسوف الجمهوري، أو الشعبي، الذي يخاطب الناس من بني عصره، والذي صاغ العلم الأنثروبولوجي على غير القاعدة الفلسفية التي يقتضيها التأسيس الترنسندنتالي للنسق، إلى حد أن هذا الكتاب ما كان ليثير غيابه أي إشكال لو لم يؤلفه كانط أصلًا. فانتسابه إلى الفلسفة النقدية ضعيف ضعف انتساب الجغرافيا الطبيعية إليها، وهي ليست فلسفية إلا عرضًا، ذلك أن موقعها الحقيقي إنما هو لحظة ميلاد فلسفة التاريخ عند كانط، وليس لها مكان يذكر ضمن البرنامج الفلسفي الجملي لكانط: «في فلسفة كانط بحصر المعنى، تمثل الأنثروبولوجيا البراغماتية بناءً ثانويًا، لا يمكن أن تُتبين أهميته إلا في أيامنا مع نشر [بقية] النصوص حول الأنثروبولوجيا ضمن الطبعة النقدية»[102].

2) وكذلك من يرى العلاقة بين المشروعين، النقدي الترنسندنتالي والأنثروبولوجي، عند أحد قراء كتاب «الأنثروبولوجيا» ومترجميه، من جهة «مقدار الثبات الذي تمتعت به الأنثروبولوجيا بالنظر إلى المشروع النقدي»، وأن السؤال الذي يتعين طرحه إنما يتعلق بما «استقر [منذ 1772] في عمق النقد من صورة عيانية للإنسان لم تقدر أية صياغة فلسفية على تبديلها تبديلًا جوهريًا» إلى حد آخر النصوص التي نشرها كانط دون تغيير يذكر؛ وأنه «من النقد إلى الأنثروبولوجيا ثمة شيء من غائية غامضة ملحة»[103]. في آخر صفحات «الكلمات والأشياء» لن يقول فوكو ما يخالف هذا الكلام: فإن السؤال «ما هو الانسان؟» «يعبُر (...) الفكر منذ أوائل القرن التاسع عشر: والسبب في ذلك هو أنه يخلط سرًا وسلفًا التجريبي بالمتعالي مع أنه سبق لكانط أن ميز بينهما. ومن خلال هذا السؤال نشأ فكر خليط المستوى طبع الفلسفة الحديثة بطابعه الخاص. فالاهتمام الذي يوليه هذا السؤال بالإنسان ويدعو له ليس فقط في خطاباته أو في امتداحه العاطفي له، هذا الاهتمام الذي يبذله في محاولة تحديده ككائن حي وفرد عامل أو كذات ناطقة، لا يؤذنان، سوى في نظر النفوس الكريمة، بعودة مملكة الإنسان بعد طول انتظار. أما المقصود من ذلك في الواقع، وهو أمر اكثر عادية وبساطة وأقل أخلاقية عما يبدو، فلا يعدو كونه مزاوجة تجريبية-نقدية، يراد من خلالها إظهار إنسان الطبيعة والتبادل [الاقتصاد] والخطاب كأساس لتناهيه»[104].

3) وأخيرًا، ثمة من يرى أن كتاب «الأنثروبولوجيا» لا يمكن أن يقرأ دون السياق النقدي وسؤاله المحوري «ما الإنسان؟»، وأنه يتعلق بماهية الفلسفة وبوحدتها النسقية، على الرغم من التفاوت بين درجة السؤال الفلسفي وجذريته في المصنفات الرسمية للنقد وبين المستوى الفلسفي المتوسط للأنثروبولوجيا كما حررها كانط في سنواته الأخيرة. وحسب هذا الموقف، فإنه ثمة

أمارات ثلاث على هذا التعلق بين المجالين، النقدي والأنثروبولوجي؛ الموازنة بين مسألة وحدة الفلسفة ومسألة الإنسان (النزعة الإنسانية)، الموازنة بين تأسيس النزعة الإنسانية وبين اعتبار التاريخ قائما على «**التقدم**»، الموازنة الأخيرة بين مسألة التقدم وبين «الحدوث التاريخي للحق»؛ أي: التطلع إلى مجتمع مدني كوني قائم على تصريف الحق بنحو كلي. يستنتج صاحب هذا الموقف: «... إن التساؤل الأنثروبولوجي لعله في تقدير كانط كالموضع الذي اجتمعت فيه المسائل الحاسمة للفلسفة. الأمر الذي تبينه أيضا الشاكلة التي انتظم عليها، في نسيج الأثر نفسه، هذا التساؤل الأنثروبولوجي، حيث يمكن لنا أن نكشف دون عناء عن أثر هذه الوظيفة التأليفية التي يقر بها كانط للقول الفلسفي في الإنسان»[105]. وأما الدليل على ذلك، في رأي الباحث والمترجم القدير، فيتمثل في التناسب بين الأسئلة الثلاثة الشهيرة (حول المعرفة والعمل والرجاء) وبين قوى النفس الثلاث: القوة العاقلة، القوة الشهوانية، والقوة الشوقية، ولا سيما في تخصيص كانط للقسم الأول من كتاب «الأنثروبولوجيا» (نظرية التعاليم) بأبوابه الثلاثة لهذه القوى والملكات بعينها التي هي تباعًا أغراض الكتب النقدية الثلاثة، وكأن هذه الأبواب نصوص مكملة لها ومعبرة عن وحدتها، وبخاصة انطلاقًا من النقد الثالث الذي طرحت فيه المسألة الحاسمة والصعبة للمرور من الطبيعة إلى الحرية[106].

* * *

مهما اختلفت المواقف في تقدير مكانة الأنثروبولوجيا الكانطية وموضعها من النسق النقدي عمومًا، فإن القراء والشراح يتفقون على خصوصية المضمون الفلسفي لهذا الفن الذي يشهد على المنزلة المحورية للإنسان في الفلسفة الكانطية، والتي تمسك بها الفيلسوف إلى آخر كتاباته. ونحن نجد ذلك في نصوص وشهادات كثيرة، مثل المقالات التاريخية والسياسية[107]، والرسالة في «نزاع الكليات» (1798)[108]، و»ميتافيزيقا الأخلاق» (بقسميها: «نظرية الحق» و»نظرية الفضيلة» 1796-1797)[109]، وقبل ذلك في النبرة الأنثروبولوجية الغالبة على نهاية «نقد العقل المحض» (نظرية المنهج: الباب 2، الفصل 2)[110]، وكذلك على نهاية «نقد العقل العملي»[111]، ولا سيما ما وعد به كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) من «أنثروبولوجيا عملية» (praktische Anthropologie) من شأنها أن تكون تكملة للنظرية الأخلاقية الخالصة[112]، وأخيرًا «نقد ملكة الحكم» (1790) ولا سيما في «الملحوظة العامة حول الغائية» التي يختتم بها الكتاب[113]. في مختلف هذه النصوص نلاحظ أن الهاجس الأنثروبولوجي الإنساني ليس موازيًا بالضرورة للهاجس النقدي، أو مباينًا له مباينة جوهرية، وإنما نجده يضطلع دومًا بدور محدد هو الدور التكميلي الذي تحتاج له النظرية الفلسفية وتجد فيه ترجمة فعلية لمضمونها التجريبي في الحياة الفعلية للإنسان فردًا أو جماعة، وفي السياق التاريخي للمجتمعات والأمم والثقافات.

فإن شئنا أن نميز المبحث الأنثروبولوجي عمومًا بخصائص ينفرد بها، وجدنا أنها ثلاث أساسية:

1. أنه موضوع علم «تجريبي»: أي نظرية قائمة على الملاحظة والمعاينة (مثلما تحدث كانط عن ذلك في الرسالة إلى صديقه مرقص هرتس سنة 1773)[114]، وقد أشار إلى ذلك منذ درسه الأول في سداسي 72-73، مطابقًا بين البحث الأنثروبولوجي وبين «نظرية في المعاينة» (Beobachtungslehre)، ومتفقًا في ذلك مع تعاليم المدرسة التجريبية (هيوم).

2. أنه موضوع علم «مدني كوني» (كوسموبوليتي) حيث لا ينظر هذا العلم في الإنسان كيفما اتفق، أو بعمومية مجردة لا محتوى لها، وإنما الأنثروبولوجيا هي «معرفة بالإنسان من حيث هو **مواطن عالمي** (Weltbürger)» (ص120)، وهي تكتسب بذلك صفة الكلية التي تتعلق بالطبيعة البشرية الثابتة، لا بالخصائص المحلية المتحولة للأفراد والجماعات؛ ولذلك يرفض كانط الطريقة الاستقرائية، ويقر بضرورة الابتداء «بالمعرفة العامة» القبلية وأسبقيتها بالنظر إلى «المعرفة المحلية».

3. أنه موضوع لعلم «براغماتي» وذلك تمييزًا له عن العلم «الفيسيولوجي» كما بين في مقدمة الكتاب، وهو المنهج الذي اعتمده معاصره أرنست بلاتنر في الأنثروبولوجيا كما تصورها ضمن منظور طبي بالاعتماد على الوظائف الطبيعية للأعضاء وعلاقتها بالفكر[115]: «...إن المعرفة الفيسيولوجية بالإنسان تقصد استقصاء ما تفعله **الطبيعة** بالإنسان، في حين أن المعرفة البراغماتية تخص استقصاء ما يفعله الإنسان، بوصفه كائنًا فاعلًا بحرية، وما يقدر على فعله بنفسه» (ص119)[116]. في موضع آخر ذكر كانط أن الأنثروبولوجيا لا تتبع الطريقة التأملية، وإنما الطريقة البراغماتية، امتثالًا لقواعد «التعقل» (Klugheit). ذلك أن التحليل الأنثروبولوجي يختص بالسيرة الإنسانية من حيث هي سيرة متعقلة على الشاكلة المأثورة عن المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو[117]. إضافة إلى ذلك، يعتمد كانط مقياسًا آخر لتحديد معنى هذه الصفة: أن المعرفة البراغماتية هي المعرفة التي يمكن أن نستخدمها في المجتمع، لا تلك التي تخص مرايا الأمراء ونصائح الملوك وحياة البلاط والمجتمع الأرستقراطي عمومًا[118].

إن كتاب 1798 جامع لهذه الشروط والمقتضيات التي ترفع الأنثروبولوجيا إلى رتبة المعرفة العلمية الكلية وتضع لها في الوقت نفسه مطالب وغايات عملية مدنية مناسبة للإنسان ولحياته في المجتمع الحديث. هي معرفة بالتجارب والخبرات وبالمبادئ الكلية، وبالإنسان في سياق تمدنه الاجتماعي، وآداب المعاملة والمعاشرة، وفي أفق المواطنة الكونية، يختلط فيها الجزئي بالكلي، والمحلي بالكوني، والخاص بالعام. ذلك أن المعرفة المدرسية التي يقع تلقيها في المؤسسات التعليمية التقليدية، ينبغي أن تثريها معرفة دنيوية اجتماعية تتغذى من الأخبار والخبرات ومن حياة الناس ومغامراتهم، من الأعمال والسير والممارسات. وإذا كانت الأولى تقوم على التحصيل والتبحر والاطلاع على المتون والكتب، فإن الثانية تنهل من أدب الرحلات، ومن كتب السيرة، من الأشعار المحفوظة والمنقولة، ومن حكمة الشعوب وآداب الأمم، من الآثار الأدبية الكبرى ومن سائر النصوص والمصادر لا تهمل شيئًا ولا تستغني عن شيء.

ذلك أن الأنثروبولوجيا، بطابعها البراغماتي العملي، هي في موقع وسط بين صناعتين: السيكولوجيا العقلانية التي تنظر في النفس بنحو مجرد وقبلي، والفيسيولوجيا التي تعتمد طريقة

طبيعية تجريبية لا فائدة منها فلسفيًا. ولكنها مع ذلك غير منفصلة عن المجالات التي هي أقرب إليها إن استثنينا السيكولوجيا التجريبية التي هي أصلها وسلفها القريب: ومن هذه المجالات الأخلاق والتاريخ.

فأما من جهة الأخلاق[119]، فإن كانط يرفض، كما هو معلوم، أن تستمد مبادئها من السلوك العملي وأن تكون الأنثروبولوجيا رصيدًا للنظرية الأخلاقية كما درج على ذلك بعض معاصريه. ذلك أن هذا الموقف لا يعدو أن يكون صياغة لقواعد خلقية للناس، أو لعموم الشعب، بضرب من التضليل والخداع، من أجل أن التجربة ليست صالحة للمعيار الأخلاقي الذي ينبغي أن يستمد من العقل فقط. ولذلك فإنه من الأَوْلى أن ترد الأنثروبولوجيا من حيث الترتيب في نهاية النسق النقدي بلحظاته المختلفة -كما نبهنا على ذلك بخصوص المصنفات النقدية الثلاثة- لا أن تكون مصدرًا من مصادره، وكأن الأمر تحقيق فعلي على الصعيد الإنساني لما عجزت عنه الفنون الكلاسيكية مثل علم النفس العقلي. إن البحث الأنثروبولوجي ينقل المسائل الأخلاقية من مجرد العقل إلى المجال الإنساني حيث يلاقي الفرد الآخرين والإنسانية كافة في أعماله وسيره وسائر الفضائل التي يرتئيها لنفسه ويتطلع بها إلى الأمثل في أفعاله. إن ارتباط «الأنثروبولوجيا العملية» بالأخلاق، على نحو يدعو إلى الأخذ «بأنثروبولوجيا أخلاقية» (anthropologia moralis)، تشهد عليه نصوص ودلائل كثيرة[120]: «إن هذين العلمين بينهما اتصال شديد، وذلك أن الفلسفة الأخلاقية لا يمكن لها أن تقوم دون أنثروبولوجيا، من أجل أن المرء يجب أن يعلم في بادئ الأمر إن كان الفاعل في وضع يسمح له باستكمال ما هو مطلوب منه وما ينبغي عليه أن يفعله»[121]. الأمر الذي يطرح مثلًا مسألة العناصر التجريبية في نظام العقل العملي التي اقتصد فيها كتاب 1788 ولكنه لا يجد حرجًا من استئنافها في «ميتافيزيقا الأخلاق» حيث نجد ضربًا من «الأنثروبولوجيا الأخلاقية» تعتني «بالشروط الذاتية في الطبيعة البشرية التي تعيق الناس أو تحضّهم على الاضطلاع بميتافيزيقا الأخلاق»[122]. «إن المقابل (Gegenstück) لميتافيزيقا الأخلاق، العنصر الآخر في تقسيم الفلسفة العملية بوصفها مجموعًا، ينبغي أن يكون الأنثروبولوجيا الأخلاقية»[123]... والمعنى نفسه يتكرر في «الدروس في الأخلاق» (نسخة مرونغوفيوس): «إن ميتافيزيقا الأخلاق، أو الميتافيزيقا الخالصة (metaphysica pura)، هي الجزء الأول من [نظرية] الأخلاق (Moral)، أما الجزء الثاني من هذه النظرية فهو الفلسفة الأخلاقية التطبيقية (philosophia moralis applicata)، الأنثروبولوجيا الأخلاقية التي إليها تنتسب المبادئ التجريبية (...) الأنثروبولوجيا الأخلاقية هي [نظرية] الأخلاق مطبقة على الإنسان. أما الأخلاق الخالصة (Moralia pura) فهي قائمة على قوانين ضرورية، ولذلك هي غير مبنية على التكوين الخصوصي لكائن عاقل، مثل الإنسان. إن التكوين الخصوصي للإنسان، والقوانين التي يستند إليها، تدخل في نطاق الأنثروبولوجيا الأخلاقية تحت اسم الأخلاق. وأيضًا فإن الفلسفة العملية العامة، إنما تظهر في هذا المقام، بوصفها ميتافيزيقا الأخلاق، أو الميتافيزيقا الخالصة (metaphysica pura) على نحو من الاختلاط»[124]. يبقى أن من العارفين المقتدرين بهذا الملف، من أمثال راينهارت برانت وجون زاميتو، من يتظننون على أي تطابق بين الأنثروبولوجيا البراغماتية وبين النظرية الأخلاقية (بعد 1770 بخاصة)، وعلى أي ادعاء لاستكمال الوعد بهذه الأنثروبولوجيا الأخلاقية في نصوص كانط[125].

أما في «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، حيث رد كانط على غارفه (Garve) وتصوره «الشعبي» لفلسفة الأخلاق على أساس السعادة (المذهب الأوديموني)، فإن الأمر يتعلق بتقديم الاعتبار العقلي المحض للمسألة الأخلاقية على الاعتبار التجريبي، وتمييز صاحب «الفلسفة الخالصة» بما يختص به من صناعة لا تخلط التجريبي بالعقلي، وأنه لا «[يبيع] للجمهور صناعة العلم بما يماشي ذوقه»، بحيث يطرح السؤال: «عما إذا كانت طبيعة العلم لا تستلزم أن يفصل الإنسان -بعناية دائمًا- الجزء التجريبي عن الجزء العقلي، وأن يقدم على الطبيعة بالمعنى الخاص بها (أي التجريبي) ميتافيزيقا الطبيعة وأن يقدم من جهة أخرى على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق فإنه ينبغي الحرص على تنقية هذين الضربين من الميتافيزيقا من كل عنصر تجريبي، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله في الحالتين، وأية منابع يستمد منها بعناية هذه التعاليم الأولية الخاصة به»[126]؛ ذلك أن أسبقية «الفلسفة الأخلاقية الخالصة» على كل ما هو تجريبي أنثروبولوجي إنما هي مبنية على «الفكرة العامة للواجب» وعلى «القوانين الأخلاقية» التي لا يمكن أن نتسلمها من التجربة بأي وجه؛ وأن الفلسفة الاخلاقية «حين تطبق على الإنسان لا تستعير أدنى استعارة من معرفة ما هو كائن (أنثروبولوجيا)، وإنما على العكس من هذا، تزوده من حيث هو كائن عاقل بقوانين أولية [=قبلية]»[127].

وأما من جهة التاريخ[128]، فإن الأنثروبولوجيا تمثل مخبرًا فعليًا للتنوع البشري في عناصره الأولية -مثل التعدد العرقي (ضد هردر) والفرق الجنسي بين الرجل والمرأة[129]- وللثراء الثقافي للجماعات والأمم. وهي محك فعلي للتنازع القائم بين البعد التجريبي لخصائص الأفراد والشعوب، والبعد الكلي والمقولي للمبادئ والأحكام العامة، بين وحدة الجنس البشري والفوارق القومية واللغوية والجغرافية التي تفصل بين المجموعات العرقية والأمم والثقافات. ولعل التاريخ البشري -كما بسط كانط فلسفته في مقالة 1784: «فكرة تاريخ عام من وجهة نظر المدنية الكونية»[130] أو من خلال الفقرات 83-84 من «نقد ملكة الحكم»[131]- أفضل شاهد على هذا التنازع الذي تمثل الأنثروبولوجيا تعبيرًا تجريبيًا عن دلالاته، ولا سيما دلالة الوحدة التي تميز الجنس البشري ومصيره عبر الزمان كما تعهدت بالاستدلال عليها سائر المقالات في «التاريخ البشري» (1784-1785)، وفي نظرية الأعراق وفلسفة التاريخ الطبيعي (1785-1788). كأن موقع التاريخ من عين الموقع الذي للأنثروبولوجيا على الرغم من التباين الذي يباعد بين مجاليهما: أن القصد في كلا المجالين هو الترقي الحضاري بناء على ما في الانسان من استعدادات لتجاوز الميول الغريزية ورسم الغايات والتطلع إلى المصير الاخلاقي على الرغم من العمل المكين للأهواء والانفعالات وما يصيب النفس من الأمراض والانحرافات والاضطرابات (نظرية التعاليم، §§35-53)، فضلًا عما يعتري النوع نفسه (نظرية الطبائع، ص320-330) من عوائق التحضر والتمدن والتخلق، ولو كان في طبيعته متطلعًا إلى استكمال تهذيب نفسه تهذيبًا جماعيًا في مساق تاريخي تقدمي ذي مضمون سياسي (تحقيق الدستور الجمهوري وتصريف الحق على النطاق الكوني) على غير المساق اللاهوتي الذي تصوره معاصره لسنغ[132].

ذلك أنه في المصنفات النقدية الثلاثة يقع هذا المطلب المدني في مرتبة متأخرة بالنظر إلى الملكة التشريعية القبلية للعقل النظري والعملي والجمالي من حيث ينقل الأسئلة النقدية إلى ذمة

الإنسانية كافة بما هي إنسانية تاريخية مصيرها التقدم واقتضاء الأمثل والأكمل بحسب ما هو مرسوم في الطبيعة من المقاصد والغايات. لذلك يبتدئ كتاب «الأنثروبولوجيا» وينتهي بالتنبيه على مكانة الإنسان في الكون بوصفه مواطنًا عالميًا (ص120، 327-330)، بضرب من العالمية أو الكونية الامتدادية الشمولية لا الكونية المعيارية الصورية التي هي من مقتضيات العقل المجرد، وهو بذلك يفترض مبادئ ومكتسبات النظرة الفلسفية للتاريخ والسياسة مثلما صاغها في مقالات كثيرة متفرقة: في معنى التاريخ وغايته، وفي تقدير بدايات التاريخ وأصوله، وفي ترتيب التواريخ الممكنة، وتصنيف الأعراق البشرية... لقد صار نظر الفيلسوف محيطًا بالأرض كافة، وبالشعوب التي تعمرها من حيث هي تجسيد لوحدة الجنس البشري ومصيره ومستقبله في العالم المعمور، فضلًا عن تطوره السياسي والمدني وترقياته في الحضارة والعمران، ومقاومته لنوازع الشر والعنف والعدوانية المتأصلة فيه.

والحق أن قراءة كتاب «الأنثروبولوجيا» هي تمرين فلسفي من نمط خاص: ففيه يجمع الفيلسوف بين اعتبارات التحليل العقلي ومبادئه، ويلتزم التقاسيم التي التزم بها من قبلُ في دروسه في السيكولوجيا التجريبية حول الوظائف والقوى الأساسية للنفس من حيث تمظهراتها الخارجية، وفيه أيضًا يتحرى بسبيل الملاحظة والتجربة معطيات خصوصية متعلقة بأحوال التعبير والسلوك، من ملامح الوجوه إلى طبائع الأقوام والشعوب، ومن العادات المحلية إلى الخصائص الكبرى للطبائع البشرية. ولا يقتصر ذلك على شهادات الفلاسفة -القليلة والحق يقال- بل يشمل استحضار الآداب الكلاسيكية وأعلامها الكبار من القدامى: هوراس، لوكريتيوس... والمحدثين: ميلتون، موليير، فولتير، سويفت، ريتشاردسون...

وهذا الجمع إنما يقوم على موازنة بين المعرفة القبلية العامة التي يقتضيها الفكر وبين المحتوى التجريبي الذي يحتاج إلى نظام وترتيب ليدخل في فن بعينه مهما كانت مصادره. وهذا الأمر مشترك بين قسمي الكتاب الكبيرين: قسم «نظرية التعاليم» (Didaktik) بكتبه الثلاثة التي تناسب القوى الثلاث للنفس المحصلة من السيكولوجيا التجريبية (الملكة العاقلة، والشهوة والغضب، والملكة الشوقية)، وقسم «نظرية الطبائع» (Charakteristik) بفصوله الخمسة (طبائع الشخص، طبائع الجنس، طبائع الشعب، طبائع العرق، وطبائع النوع)، حيث نجد نفس المداولة بين التحليل الفلسفي وبين التمثيل الحسي، بين الاعتبارات العلمية النظرية وبين النصائح العملية والتوجيهات التي تصلح للحياة وتنفع الناس بطبقاتهم وأجناسهم المختلفة، وتجعل للحياة اليومية وما يرافقها من التصاريف والأحوال والغرائب أمرًا ذا معنًى يستحق أن يعتني المرء به حتى تكمل إنسانيته بكمال حسه الاجتماعي وتجويد ذوقه وتأهيله للشؤون الخاصة والعامة. كل ذلك بحسب الفكرة الكانطية الأساسية التي نجدها في «نقد العقل المحض»، وفي سائر الأعمال، والتي مفادها «أن كل ما تقضي به الطبيعة نفسها هو حسن لغاية ما». أليست الأنثروبولوجيا الكانطية ضربًا من رواقية محدثة، أن «الحياة بما يناسب الطبيعة» (naturae convenienter vivere) هي أتم للنفس وأسلم للجسد؟

5 - نظرية الطبائع والأفق «الكوسموبوليتي»

تتخذ «نظرية الطبائع» في عرف كثير من القراء الموضع الذي تتخذه «نظرية المنهج» (Methodenlehre) في «نقد العقل المحض» من حيث تؤخذ على جهة التكملة «التاريخية» للتحليلات الأنثروبولوجية التي بسطتها «نظرية التعاليم» بنحو يجعل من وجهة النظر البراغماتية منطبقة على أربع فئات: الشخص والجنس والشعب والنوع. والحق أن كثيرًا من ملاحظات هذا القسم الثاني من كتابنا مبثوثة في أعمال سابقة مبكرة لعل أولها النص الشهير بعنوان «ملاحظات في الشعور بالجميل والجليل»[133]؛ وكذلك في القسم الأول من هذا الكتاب في مواضع متفرقة سواء فيما يخص «طبائع الشخص» ومحورها الرئيس، أي نظرية الأمزجة الأربعة الشهيرة (الدموي والسوداوي والصفراوي والبلغمي) وامتناع الخلط بينها، أو «فن الفراسة» -«وهو الفن الذي يحكم طبقًا للشكل الظاهر لامرئ ما، أي طبقًا للخارج، على باطنه، سواء إن تعلق الأمر بشاكلته الحسية أو الفكرية» (ص295)، وذلك بناء على ما يكونه الانسان ككائن حسي من وجه وككائن عاقل من وجه آخر، منقسما من جهة «**الطبائعي**» إلى: أ) **السجية** (Naturell) أو الاستعداد الفطري، ب) **المزاج** (Temperament) أو الشاكلة الحسية (Sinnesart)، ج) **الطبع** بالمعنى الخاص (Charakter Schlechthin) أو الشاكلة الفكرية (Denkungsart)- إن الاستعدادين الأولين يشيران إلى ما يمكن لنا أن نفعله بالإنسان؛ وأما الاستعداد الأخير (الأخلاقي) فيشير إلى ما يمكن له أن يفعله بنفسه» (ص285)[134]. أو كذلك فيما يخص «طبائع الجنس» حيث أجمل كانط موقفه من الفرق الجنسي ومن العلاقة بين الرجل والمرأة بملاحظات مثيرة اعتبرها كثير من شراحه استنقاصًا معيبًا في حق المرأة لا يليق بفيلسوف في مقامه[135]، أخطأ حيث لا ينبغي أن يخطئ[136]، وأساء التقدير في هذا الأمر. على أنه يلزم التنبيه على أن كانط إنما يورد أحكامه بخصوص النساء على مستويين: «في سياق **تقدم الحضارة**، فإن فريقًا ينبغي أن يتفوق على نظيره بنحو لا تجانس فيه: فالرجل ينبغي أن يكون متفوقًا على المرأة بقوته البدنية وشجاعته، في حين تتفوق المرأة على الرجل بما لها من موهبة فطرية في التحكم بما يظهره الرجل من الانقياد إليها؛ أما في حال لم يبلغ طور التحضر بعد، فإن التفوق يُحتكر من جانب الرجل فحسب.» ليستنتج كانط استنتاجًا مثيرًا: «ولذلك كانت خصوصية جنس الإناث في الأنثروبولوجيا أدعى لدراسة الفيلسوف من خصوصية جنس الذكور» (ص303). فالأمر كله بين حالتين: الأولى حالة الطبيعة وخشونة البداوة الأولى حيث يكون الاحتكام إلى القوة البدنية: «فالمرأة حيوان منزلي. والرجل يسير في المقدمة حاملًا سلاحه بيده، والمرأة تتبعه، محملة بمتاع البيت كله»، وهي في كل الأحوال مستفيدة من وضعها بحكم «حق الطرف الأضعف» في التمتع بحماية الطرف القوى، وتتدبر أمرها حتى في حال تعدد الزوجات (إشارة إلى «الحريم» Harem التركي)، وتفرض هيمنتها على الرجل الذي يستحب ذلك، والثانية حالة التحضر والمدنية (الاقتصار على زوجة واحدة Monogamie) حيث تتمتع النساء بقدر كبير من الحرية كما يشهد عليه «فن المجاملة» (Galanterie) في المجتمع الحديث (ص303-304)؛ لينتهي الأمر إلى الربط بين تفضيل الأنوثة وبين تحقيق «مقصد الطبيعة» وغاياتها التقديرية التي «يمكن أن تصلح

مبدأ لتعيين مبدأ لتمييز هذا الجنس، لا نملك له خيارًا (...): 1. حفظ النوع. 2. تثقيف المجتمع وتلطيفه بواسطة الأنوثة» (ص305-306): الأنوثة هي أصل المدنية الإنسانية.

ولعل القارئ أن ينتبه إلى الفرق بين «طبائع الشعب» و»طبائع العرق» في الحيز الذي خصصه كانط لكليهما وفي مقدار التفصيلات والتفاريق التي لا يتحرج من إيرادها في خصوص طبائع الشعوب المتحضرة التي ينطبق عليها وحدها هذا الضرب من التمرين الأنثروبولوجي، على خلاف «طبائع العرق» التي لا يقف عندها ويقتصر على تحليلات كريستوف غيرتانر Ch. Girtanner في مصنفه «المبدأ الكانطي للتاريخ الطبيعي» (1796) ويثبت ما أثبته من قبل في نصوصه السابقة من «أنه في مكان **الاستيعاب** الذي تقصد به الطبيعة صهر مختلف الأعراق، نجد أنها قد اختارت ها هنا أن تتخذ لها قانونًا بالضد من ذلك تمامًا» (ص319)؛ أي: بدل التقارب المتصل والثابت للطبائع في عرق بعينه، تفضل الطبيعة تعددًا لانهائيًا للطبائع في السلالة أو في العائلة عينها. خلافًا لذلك، يقع التنوع الأقصى في «طبائع الشعب»، حيث يتناسب اكتساب الطبع والانفراد به مع درجة التحضر في الأمم المؤهلة لذلك وهي قليلة العدد إلى حد يجعلها تنحصر في اثنتين الفرنسية والإنجليزية (ص311-312). وذلك بناء على قاعدة عامة: أنّه «في أنثروبولوجيا مأخوذة من وجهة نظر براغماتية، لا يهمنا غير رصد الطبع الذي من شأن الشعبين، كما هو في الوقت الحاضر، ومن خلال بضعة أمثلة، وذلك بطريقة نسقية قدر الاستطاعة والإمكان، الأمر الذي يجعلنا نحكم عما يمكن لنا أن ننتظره من الآخر وكيف يمكن لكل طرف أن يستخدمه لفائدته» (ص312). كما أنه من غير الثابت ما يعمد إليه بعضهم من الربط بين طبع شعب ما وبين شكل تنظيمه السياسي مثلًا، واستنتاج أحكام ذات طابع عام لا تشهد لها التجربة، حيث لا تفيد الأرض ولا المناخ ولا هجرات الشعوب في تشكيل هذه الطبائع. يحدد كانط مطلوبه في هذا المقام: «إن غرضي أن أعمل ها هنا على رسم لوحة (Portrait) لهذه الشعوب، بأن أقف على عيوبها وعلى ما يبعد بها عن القاعدة، أكثر من الوقوف على خصالها (...)؛ ذلك أنه فضلًا عن أن المدح **يفسد**، وأن الذم، بالعكس من ذلك، **يصلح**: فإن الناقد ليس شأنه أن يصدم حب الذات عند الناس إن هو اكتفى بمؤاخذتهم على عيوبهم فحسب، ولا أن يستفز مجرد الغيرة المتبادلة بين أولئك الذين تجري عليهم هذه الأحكام بتوزيع المدائح بينهم بمقادير متفاوتة» (ص313). على أنه يتعين عليه في هذا الشأن أن يمسك عن الحديث عن قومه أي عن طبائع شعبه «من أجل أن ثناء الكاتب عليه، وهو ألماني، سيكون ثناءً على نفسه» (ص312هـ).

وليس ينبغي للقارئ أن يفاجأ بأن «طبائع النوع» هو الفصل الأهم في الباب الثاني، وربما في الكتاب بأكمله، بالقياس إلى ما وجده في الفصول السابقة من أوصاف وآراء وأحكام ليست دومًا على درجة عالية من المتانة والوجاهة الفلسفية ولا سيما بخصوص طبائع الجنس والشعب. ذلك أن كانط يستأنف في هذا الفصل الختامي ويستخلص غاية اشتغاله بالمجال الأنثروبولوجي الذي صرف له من عمره السنين الطوال: النوع الإنساني وما ينبغي له من الطبع من حيث هو كائن أخلاقي في جوهره. ولذلك تعكس الصفحات الأخيرة من كتابنا التداخل بين الأبعاد الأخلاقية والسياسية والتاريخية التي تطورت في فكر كانط على حدود النسق النقدي، تستمد منه المبادئ والمفاهيم والدعاوى العقلية العامة من حيث أصولها في العقل، ولكنها لا تتطابق مع بنيته تطابقًا صوريًا. فكأن الأنثروبولوجيا الكانطية استدراك على هذا التفاوت بين مقتضيات النّظْم الصوري

التي يتقوم بها «النسق» (System) وبين المضامين التجريبية «للمذهب» (Lehre) التي من شأن «الحكمة الدنيوية» (Weltweisheit) أو الفلسفة بوصفها خبرة دنيوية فيها صلاح للناس ومنافع للعمل. وكأنها تعمل أيضًا بلا ضمانات تذكر: لا من الله الذي «يشار إلى غيابه بالبنان»[137]، ولا من الطبيعة التي لا تفيد بشيء في فهم الكائن الإنساني إن اقتصرت على تدبير الأبدان لا غير وقوانينها الآلية، ولا ضمان يمكن للفيلسوف أن يلتمسه من العلوم ومناهجها ما دام البشري -فردًا وجماعةً وانتظامًا سياسيًا وتاريخيًا...- في تقديره لا تحل مشكلاته حلًا علميًا كما تحل مشكلات الطبيعة. فلا غرو أن يعمد كانط حينئذ إلى ما يعمد إليه الفلاسفة حينما تعوزهم الحجة العقلية أو يفقدون العون من التفسير بالأسباب: التماس الحيلة من الخيال وتوهم وضع افتراضي يصار بمقتضاه إلى جعل الوجود البشري بالجملة أمرًا معقولًا واستنتاج مصيره مما يحصل بطريق الافتراض والتخمين في تصور تاريخه وتأويله.

وأما الذي يدفع إلى ذلك في تقدير كانط فهو «أن تكون مشكلة إثبات طبائع للنوع البشري مستعصية على الحل بإطلاق: ذلك أن الحل ينبغي أن يستحصل من المقارنة بين **نوعين** (Species) من الموجودات العاقلة اعتمادًا على **التجربة**، التي لا تفيدنا في ذلك بشيء أصلًا» (ص321). ولذلك، فالتسليم بأن الإنسان «يمتلك طبعًا ما، شأنه أن ينشئه لنفسه، من حيث يكون قادرًا على استكمال ذاته طبقًا للغايات التي انتقاها لنفسه» بمقتضى إدراجه «ضمن نظام الطبيعة الحية»، ما دامت المقارنة المشار إليها أعلاه في حكم الممتنع، يقوم على التمييز بين كون الإنسان «صاحب قدرة عقلية» (animal rationabile) وبين كونه «حيوانًا عاقلًا» (animal rationale). الأمر الذي يلزم عنه ضرب من التدرج بمقتضاه يتعين على الإنسان: 1- «أن **يحفظ** نفسه ونوعه»، 2- «أن يتمرس به، ويثقفه، و**يهذبه** لأجل المجتمع المنزلي»، 3- «أن **يحكمه** على شاكلة كل نسقي (مرتب وفقًا لمبادئ العقل) ينتمي إلى المجتمع» (ص312-322)... وهي الشروط أو الأطوار التي تدخل في تشكيل كل «تاريخ فلسفي» ممكن، على هيئة التواريخ التي كتبها كانط من وجهة نظر التاريخ الطبيعي للبشرية أو من وجهة نظر تاريخها الرمزي[138]، من حيث يكون القصد منه «العمل على استكمال الإنسان لنفسه من خلال تقدم **الحضارة**، ولو كلفه ذلك تضحيات كثيرة بمباهج الحياة». على أن استنتاج الطبع الخاص بالنوع البشري من الرصيد التاريخي الذي راكمه بنحو مباشر أمر لا سبيل إليه؛ فلا تجيزه الطبيعة إذ يقف عند «المزاج» أو «الشاكلة الحسية»، ولا يجيزه التاريخ دون «حيلة العقل» (هيغل) التي من شأنه والتي تداول بين «**الشقاق**» (Zwietracht) و»**الوفاق**» (Eintracht) في مسرحية مستمرة لا يمل الممثلون من لعب أدوارهم فيها وتكرارها بلا نهاية. ولعلنا أن نجد في كتاب «الدين في حدود مجرد العقل» (1793) شيئًا شبيهًا بالحل لهذه المعضلة أو النقيضة بين الوجهين الحسي والعقلي للكائن البشري، ذلك أنه «ليس من سبيل أخرى لنوحد هذين الأمرين سوى بأنه ينبغي أن تكون الثورة في طريقة التفكير [Denkungsart]، ويكون الإصلاح المتدرج فقط في طريقة الإحساس [Sinnesart] (التي تضع العوائق في وجه تلك الثورة) شيئًا ضروريًا، وبالتالي أيضًا أن يكون ذلك ممكنًا للإنسان. يعني: حين يقوم بقلب الأساس الأسمى لمسلماته [Maximen]، التي عبرها كان إنسانًا شريرًا، بواسطة قرار وحيد لا يتزعزع (وأخذ بذلك لبوس إنسان جديد)، فهو من هذه الجهة، حسب مبدأ التفكير وطريقته، ذات قابلة للخير، لكنه لا يكون إنسانًا خيّرًا إلا في صلب الفعل

المستمر والصيرورة المتواصلة: بمعنى هو بإمكانه أن يأمل في أن يجد نفسه، بفضل هذا النحو من النقاء في المبدأ، الذي قبل به بوصفه المسلمة السامية لمشيئته، وبفضل ثباته، على الطريق القويمة (ولكن الضيقة) **لتقدم** متواصل من السيء إلى الأحسن»[139]. هذا الضرب من التفسير الفلسفي لأصل الشر المركوز في الطبيعة البشرية، والذي افتتح به كانط كتابه في الدين وصدم به طائفة من قرائه ومعاصريه (مثل غوته)، وللآلية الممكنة أو المتاحة للإنسان لتجاوزه واستنبات الخير منه، ليس مطلبًا تأسيسيًا لفلسفة الدين ولا لفلسفة التاريخ والسياسة فحسب، وإنما هو محور رئيس للأنثروبولوجيا وقاعدتها الخلفية أو سداتها العميقة. ذلك أن التحسن الذاتي (Selbsbesserung) للكائن البشري فرادى أو جماعات يبقى هو محرك الطبيعة البشرية والدافع العميق لتاريخها، وأن ذلك ليس مضمونًا بلا شرط، ولا يفي به «تحسين الأخلاق» أصلًا، بل «تحويل في طريقة التفكير [Umwandlung der Denkungsart] وتأسيس ضرب من الخلق أو الطبع [Charakter].»[140] الأمر الذي يعني أن الحل المطلوب للمشكل الأخلاقي (والديني بالضرورة) إنما هو حل أنثروبولوجي في نهاية المطاف، وأن هذا الحل، إن تعلق «بالمفهوم الأعلى للنوع»، كان عليه أن يصطنع مقايسة بين «موجود **أرضي** عاقل» (مناسب لهذا المفهوم) و»موجودات عاقلة **غير أرضية**» (ص322). هذه المقايسة، التي اتخذت شكل جولة خيالية بين الكواكب والأجرام السماوية وساكنيها المفترضين منذ مقالة 1755 في «التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء»[141]، سيعود إليها كانط في نهاية كتابه هذا، بعد استئناف التذكير بصنوف الاستعدادات الانسانية (الصناعي، والبراغماتي والأخلاقي) وبأن الاستعداد الأخلاقي بالأخص هو المطابق لطبائع النوع من حيث إن «المصير الطبيعي له [الإنسان] إنما يكمن في الترقي المستمر نحو الأحسن» (ص324)، وإن «خلاصة الأنثروبولوجيا البراغماتية من جهة مصير (Bestimmung) الإنسان ومن جهة طبائعية تطوره هي [أنه] مقدر عليه بعقله أن يكون في جمع بنظرائه، وأن **يتحضر**، و**يتمدن**، و**يتخلق...**» (ص324). بعد هذه المداورات، التي لا تنفك من العوائق المانعة لهذا التحسن، والتي غايتها القصوى تحقيق «الدستور المدني» الأمثل لحياة الناس بعضهم مع بعض، واعتبار «المجتمع المدني» (cosmopolitismus) مجرد «فكرة»، أو «مجرد مبدأ ناظم يدعو إلى الحث على اتباعها بإصرار من حيث هي المصير المقدر على الجنس البشري...» (ص321)، تنتهي التأملات الأنثروبولوجية لفيلسوف كونيغسبرغ من حيث ابتدأت أول مرة بالمغامرة الكوسمولوجية لمباحثه الأولى: أن إدراك الحقيقة الأخلاقية للكائن البشري، من حيث هو ضرب ممكن من ضروب «الطبائع العاقلة»، مقيد بتحديد الطبع الذي يختص به «النوع البشري» من حيث هو «نوع من **الكائنات الأرضية** العاقلة، مقارنة بكائنات من كواكب أخرى، من حيث تشكل طائفة من المخلوقات من عمل صانع (Demiurgus) واحد» -هل هو طبع لعرق طيب أم خبيث؟ هل يغلب عليه الشر أم يبلغ حد الجنون؟ من البين أن أجوبة كانط منتظرة في نهاية «الأنثروبولوجيا» وفي سائر كتبه، حيث تندرج «الفراسة الأخلاقية لنوعنا» ضمن منظور متشائم إلى حد كبير لا يرى معقولية الكيان البشري إلا بالنظر والقياس إلى كائنات أخرى هي أمثال له، وأشكال ممكنة من الوجود في عوالم لا نهاية لها، منها يستمد طبعه الخلقي، وبنية تكوينه الأرضي بوصفه من «الطبائع العاقلة»، لا يوجد مع نظرائه بحيث يكون معهم في وسط شفاف متجانس يقرأ كل واحد منهم في ذاكرة غيره بلا عسر ولا عناء، ويتوصل

بمقاصده بغير وسائط ولا علامات، وإنما «كل واحد في نوعنا سيكون متوجسًا غير كاشف نفسه **تمام** الكشف كما هي، الأمر الذي يفضح ميل نوعنا إلى اشتباه بعضه في بعض» (ص332). ذلك هو مقصد كانط من افتراض وجود كائنات عاقلة على كواكب أخرى لا نعلم هيئتها ولا طريقة تفكيرها ولا سلوك بعضها إزاء بعض: فإنه هو الافتراض الذي يكشف حقيقة «التكوين الأصلي للمخلوق البشري»، و»المفهوم المتصل بنوعه» من حيث له القدرة في الوقت على أن «يستكشف من جهة أفكار الغير، وأن يحتفظ من جهة ثانية بأفكاره لنفسه»، أي على تعمد «**التخفي**» و»**التضليل**» إلى حد «الكذب» في نهاية المطاف. الأمر الذي لا ينبغي في حقه أن نقف عند «**المزاح**» من صورة ساخرة لنوعنا، وإنما أن نقف موقف «**النكران**» من هذا الطبع «والاعتراف بأن هذا العرق المؤلف من كائنات دنيوية عاقلة لا يستحق أن تكون له بين سائر الكائنات (التي لا نعرف عنها شيئًا) مكانة مشرفة» (ص332) أصلًا.

تنبيـــه

راعينا في هذه الترجمة القواعد المتبعة في نقل نصوص كانط اعتمادًا على «نشرة الأكاديمية» (1900 -). وقد حافظنا على الإشارة إلى صفحات النشرة المعتمدة (المجلد السابع) تيسيرًا للرجوع والمقارنة، ومن الحفاظ على إحالات كانط في الحواشي بكتابة (المؤلف) بين قوسين. وأما الملحوظات والتعليقات التي من وضع المترجم فقد جعلناها بالأرقام العربية أسفل كل صفحة.

والنص حافل بالاصطلاحات والعبارات والأمثال من سجلات متباينة ولا سيما من جهة المعجم اللاتيني، وقد رأينا الاحتفاظ بها في المتن في حرفها الأصلي ووضع مقابلاتها العربية في الحواشي، مع الإشارة إلى مصادرها عند الحاجة ونقولها العربية إن وجدت.

وقد ذيلنا الكتاب بفهرس للأسماء وقائمة ببليوغرافية في المسألة الأنثروبولوجية لدى كانط والتي لا تزال في العربية بكرًا لم تتجرأ عليها أقلام الباحثين بعد إلا ما قل وندر. عسى أن يكون هذا الجهد إضافة تتجدد بها نظرتنا إلى الفيلسوف الألماني المرموق، وآية عرفان لكل من قرأ منه ولو شيئًا يسيرًا، وساعدنا على إصلاحه، وعمل على نشره على أحسن الوجوه.

فتحي إنقـزّو
صيف 2021

Anthropologie

in

pragmatischer Hinsicht,

abgefaßt

von

Immanuel Kant.

الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية
1798

توطئة

إن كل الترقّيات في الحضارة، التي يستكمل بها الإنسان تهذيب نفسه، إنما غرضها أن يطبق هذه المعارف وهذه المهارات المكتسبة قصد استخدامها في دنياه. على أن أعلى موضوعات الدنيا شأنًا، التي يجوز له أن يطبقها عليها، هو **الإنسان**؛ وذلك أنه هو الغاية القصوى من نفسه. وإذًا فالمعرفة به بناءً على نوعه، من حيث هو كائن أرضي وُهب عقلًا، تستحق بالخصوص أن تُسمى **معرفة بالعالم**، ولو لم يكن الإنسان ليمثل من خلائق الأرض غير جزء يسير.

وأما النظرية التي تخص معرفة الإنسان، من حيث هي مأخوذة بوجه نسقي (أنثروبولوجيا)، فيمكن تناولها إما من وجهة نظر **فيسيولوجية** أو **براغماتية**.

فالمعرفة الفيسيولوجية بالإنسان غرضها استقصاء ما تفعله **الطبيعة** بالإنسان، وأما المعرفة البراغماتية فتنظر فيما يفعله الإنسان، من حيث هو كائن فاعل بحرية، أو ما يجوز له وما ينبغي عليه فعله بنفسه. فالذي يبتدئ بفحص الأسباب الطبيعية، ويسأل مثلًا علام تقوم ملكة الذكر، يجوز له أن يحاجّ كيفما يشاء (اتباعًا لديكارت) في آثار الانطباعات التي تتركها الأحاسيس المنتقشة في الدماغ وراءها[142]؛ على أنه من الواجب عليه أن يقر أنه بانسياقه وراء هذه اللعبة ليس له أن يكون إلا ناظرًا في تمثلاته مرسلًا للطبيعة على عواهنها على قدر عدم علمه بأعصاب الدماغ وأليافه، وعدم فهمه لكيفية تسييرها طبقًا لما يضع من قصد لنفسه، فلا عجب أن نرى ما يأتيه من المحاجة النظرية يذهب هباء منثورًا. ولو استخدم مع ذلك من المدارك ما هو معطل للذاكرة أو محفز لها، من أجل توسيعها أو تنشيطها، واحتيج في هذا الأمر إلى معرفة بالإنسان، فسوف يكون هذا العمل جزءًا من الأنثروبولوجيا مأخوذة من وجهة نظر براغماتية، وهو مطلبنا الذي سوف ننشغل به في هذا المقام.[VII: 120]

مثل هذه الأنثروبولوجيا، منظورًا إليها بما هي **معرفة بالعالم**، والتي يلزم أن تلي **المدرسة**، لن يكون لها أن تسمى **براغماتية** بالأخص، إن تضمنت معرفة واسعة **بالأشياء** التي في العالم مثل الحيوان، والنبات والمعادن في مختلف الأصقاع والمناخات، ولكن إن تضمنت معرفةً بالإنسان من حيث هو **مواطن عالمي**[143]. ساعتها فحتى المعرفة بالأعراق البشرية، بوصفها من المحصولات التي هي نتاج لعبة الطبيعة، ليست محسوبة في عداد المعرفة البراغماتية بالعالم، وإنما في عداد المعرفة النظرية.

إن عبارات من قبيل: **معرفة** العالم[144]و**استخدامه**[145] هي بعيدة بعضها عن بعض من جهة الدلالة: ففي الحالة الأولى **نفهم** اللعبة التي نشاهدها لا غير، وأما في الثانية **فنشارك** فيها. على أنه فيما يخص التقدير الذي ينبغي لما يسمى **علية** القوم[146]، مقام الكبراء، فإن

الأنثروبولوجيا لا تجد نفسها في حال مريح، من أجل أن هؤلاء يحيون في قرب شديد بعضهم من بعض، وهم عن سائر الناس أبعد كثيرًا.

وأما الوسائل التي من شأنها توسيع مجال الأنثروبولوجيا فمنها **الرحلة**، ولو كان ذلك بمجرد قراءة روايات الرحالة. على أنه يجب علينا مع ذلك أن نكتسب من قبلُ في أنفسنا، بمعاشرة أبناء وطننا وبلادنا(147)، دراية بالإنسان، إن شئنا أن نعلم أين يتعين علينا أن نبحث في الخارج حتى نوسع من مدى هذا المجال توسيعًا أكبر. دون هذه الخطة (التي تفترض دراية بالإنسان من قبلُ) يبقى المواطن العالمي، من وجهة نظر الأنثروبولوجيا التي من شأنه، محدود الأفق دومًا. ذلك أن **المعرفة العامة** متقدمة ها هنا دائمًا على **المعرفة المحلية**، إن لزم عليها أن تنتظم بحسب الفلسفة وتستهدي بها: دون ذلك، فإن كل معرفة مكتسبة لن تنتج إلا مجرد أشتات وخبط عشواء لا علم فيه.

* * *

ومع ذلك فإن كل المحاولات التي جرت من أجل بلوغ مثل هذا العلم بشيء من العمق، تجد في سبيلها من المصاعب المعيقة ما يرجع إلى الطبيعة البشرية نفسها. [VII: 121]

1. إن الإنسان، الذي ينتبه إلى أننا نلاحظه وأننا نسعى إلى البحث فيه، إما أن يبدو عليه الحرج (الانزعاج)، فلا **يقدر** في هذه الحالة أن يظهر، بالحال التي هو عليها، أو أن **يتستر**، في حال لم يكن **ليريد** أن يعرف بالحال التي هو عليها.

2. ولو فرضنا أيضًا أنه أراد أن يبحث في نفسه، فإنه سيقع في موقف حرج، لا سيما بخصوص حالته الوجدانية، التي عادة ما تستعصي على **الإخفاء**، الأمر الذي يعني أنه إن كانت الدوافع في وضع الفعل، فإنه لن يلاحظها، وإن كان بصدد ملاحظتها، صارت هذه الدوافع إلى السكون.

3. وأما ظروف المكان والزمان فإنها تُحدث، متى طالت، من **العوائد**، كما يقالُ، فطرة ثانية، وتعقّد لدى المرء ما يكون من الحكم على نفسه، وما ينبغي له من تصور عن ذاته، فضلًا عن تصوره لغيره، ممن له عشرةٌ به؛ ذلك أن تبدل الحال، الذي هو من قدر الإنسان، أو الذي يَعرضُ له نفسه بفعل حس المغامرة، يجعل الأنثروبولوجيا عاجزة عن بلوغ رتبة العلم الصوري.

وأخيرًا، فإن للأنثروبولوجيا بفعل هذا الشح في المصادر أن تتوسل من الموازر: التاريخ العالمي، السِّيَر، وحتى المسرحيات والروايات. ذلك أنه من البيّن بنفسه أن الوسيلتين الأخيرتين لا تستندان بنحو خاص على التجربة ولا على الحقيقة، وإنما على التخيل فحسب، وأنه يباح في هذا المقام، كما في الأحلام، أن نجاوز الحد بالإفراط في تصوير الطبائع والمواقف، التي لا ينفك منها الإنسان، ولو أنها فيما يظهر لا تعلمنا شيئًا بخصوص المعرفة بالإنسان، ومع ذلك فإن من الطبائع(148)، كتلك التي أمكن لواحد مثل ريتشاردسون(149) أو موليير (150) أن يرسمها، ما كان يستمد **أماراته الكبرى** لزومًا من معاينة الناس فيما يأتون فعلًا وما يتركون؛ ذلك أن الشأن فيها أنها إن كانت حقًّا مُبالَغًا فيها من حيث الدرجة، فإنها من حيث الكيفية موافقة للطبيعة البشرية.

إن أنثروبولوجيا مأخوذة بسبيل نسقية، ومؤلفة على نحو جمهوري[151] (بواسطة ضرب أمثلة تكون في متناول أي قارئ) من وجهة نظر براغماتية، لها مزية على الجمهور القارئ: أنه من خلال اكتمال لائحة العناوين التي يمكن أن ينضوي إليها ما يُلاحَظ من هذه الصفة البشرية أو تلك، مما يدخل في المجال العملي [VII: 122]، يجد الجمهور فرصًا كثيرة ودواعي شأنها أن تجعل من كل واحدة منها بخاصة غرضًا من الأغراض الذاتية يعمل على وضعها في الخانة التي تهمه. وأما الأعمال التي تدخل في هذا الباب فتتوزع من تلقاء نفسها بين الهوّاة المواظبين على هذه الدراسة والذين، من خلال وحدة الخطة، سوف يجدون أنفسهم شيئًا فشيئًا وقد صاروا إلى التوحد في جمع، لا يحثهم على ذلك غير العمل على إنماء هذا العلم ذي النفع العميم والتعجيل به[152]. [VII: 123]

المحتوى

[VII: 124] الكتاب الثاني: في شعور الشهوة والغضب
في الشهوة الحسية

أ. في الشعور بالملائم أو في الشهوة الحسية لدى الانطباع بموضوع من الموضوعات

ب. في الشعور بالجميل، أو في الذوق

الكتاب الثالث: في الملكة الشوقية

في الانفعالات

في الأهواء

في الخير الطبيعي الأسمى

في الخير الطبيعي الأخلاقي الأسمى

الباب الثاني: نظرية الطبائع الأنثروبولوجية

أ. طبائع الشخص

1. في السجية
2. في المزاج
3. في الطبائع بما هي شاكلة فكرية

في فن الفراسة

ب. طبائع الجنس

جـ. طبائع الشعب

د. طبائع العرق

هـ. طبائع النوع

وصف لطبائع النوع البشري

---

(1) نشر كانط هذا الكتاب أول مرة لدى الناشر نيكولوفيوس بكونيغسبرغ عام 1798 ثم أعقبته نشرة ثانية عام 1800 :

E. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst, AK VII, Berlin: Georg Reimer 1917, pp. 117-333; Berlin: W. de Gruyter, 1968.

نشير في هذه المقدمة إلى صفحات النشرة المعتمدة في هذه الترجمة والموضوعة بين معقوفين في متن النص بين قوسين عند الاقتباس، وهي النشرة الرسمية لأكاديمية العلوم في بروسيا، المجلد السابع الذي أشرف على تحقيقه أزفالد كولبه (Oswald Külpe) ووضع حواشيه التي هي مرجع المترجمين في مصادر كانط واقتباساته وما غمض من المقاطع والعبارات. تجدر الإشارة كذلك إلى العمل الهام للباحث القدير راينهارد برانت الذي تولى الشرح التفصيلي للكتاب في عمل توثيقي مرجعي:

R. Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg: F. Meiner, 1999.

(2) من هؤلاء هردر الذي حضر دروس كانط وسجل تأثره بصورة معلمه تسجيلا منقطع النظير:
J. G. Herder, Briefe zu Beforderung der Humanität, N. 79, in: Herders Sämtliche Werke, Bd. XVII, Berlin, 1881, p. 404; « Kritische Wälde (1769) », in: SW IV, Berlin, 1878, pp. 175-176.

(3) رسالة من غوته إلى كريستيان غوتلوب فوغت بتاريخ 19 كانون الأول/ديسمبر 1798:
Goethe Werke IV. 13, Briefe 1798, Weimar, Böhlau, 1893, p. 347 ; Goethe, Lettres choisies, tr. A. Fanta, Paris, Hachette, 1912, pp. 112-113.

(4) F. Schleiermacher, « Anthropologie v. Immanuel Kant. Königsb. 98. », Athenaeum, II (1799), pp. 300-306; Kritische Gesamtausgabe I/4, Berlin: W. de Gruyter, 1984, pp. 363ff.; A. A. Cohen, « Physiological vs Pragmatic Anthropology: A Response to Schleiermacher's Objection to Kant's Anthropology », in: V. Rohden et al. (eds.), Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Berlin-New York: W. de Gruyter, 2008, pp. 3-14.

(5) في دلالة «كونيغسبرغ» في حياة كانط وفلسفته وعلاقتها بحركة التنوير :
A.Gulyca, Immanuel Kant : His Life and Thought, Boston : Birkhäuser, 1987, pp. 1-38 ; G. Horst, « Königsberg en Europe : la ville imaginaire d'Immanuel Kant », Po&sie 2017/2, N. 160-161, pp. 241-251 ; W. Ritzel, Immanuel Kant, Berlin : W. De Gruyter, 1985 (Chap. C.II : « Immanuel Kant : Professor in Königsberg ») ; K. Ohji & M. Xifaras, « Königsberg ou le problème philosophique de l'entrée en communication », in : Eprouver l'universel : Essai de Géophilosophie, Paris : Ed. Kimé, 1999, pp. 37-62 ; M. Crampe-Canabet, « Le voyageur de Königsberg », Préface à : Description physique de la terre, in : Philosophie, N. 5, 1985 ; R. Aïm, Emmanuel Kant : Une vie à Königsberg, Ed. Simarre, 2018 ; S. Salmonowicz, « Königsberg, Thorn und Danzig. Zur Geschichte Königsbergs als Zentrum der Aufklärung », in : H. Ischreyt (ed.), Zentren der Aufklärung II : Königsberg und Riga, De Gruyter - Tübingen : M. Niemeyer 1995, pp. 9-28 ; R. Brandt, Immanuel Kant : Política, Derecho y Anthropología, México : Plaza y Valdes-DAAD, Instituto Goethe, 2001, pp. 43ff.

(6) E. Kant, « Zum ewigen Frieden », AK VIII, 358.
كانط، «من أجل سلم دائم: مشروع فلسفي». انظر ترجمتنا لهذه المقالة ضمن: كانط، **مقالات في التاريخ والسياسة** (يصدر قريبًا).

(7) المرجع المذكور، نشرة الأكاديمية، ص. 357-358.

(8) بخصوص كانط وموقفه من الاستعمار :
K. Flikschuh & L. Ypi (eds.), Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspektives, Oxford: Oxford University Press, 2014.

(9) «من أجل سلم دائم» : نشرة الأكاديمية 8 : 358.

(10) صار اسمها «كالينينغراد» Kaliningrad منذ 4 يوليو/جويلية 1946.

(11) «من أجل سلم دائم» : نشرة الأكاديمية 8 : 358.

(12) المرجع المذكور : 358-359.

(13) Eprouver l'universel, pp. 51ff.

(14) S. R. Palmquist, « How Chines was Kant ? », The Philosopher, 84 (1), (1996), pp. 3-9 ; F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 1886, § 210 : « Auch der Grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker. »

نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجار، بيروت، دار الفارابي، 2003، ص171.

(15) E. S. Nelson, « China, Nature, and the Sublime in Kant », in S. R. Palmquist (ed.), Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy, Berlin-New York: W. De Gruyter, 2010, pp. 333-346.

(16) E. C. Eze, « The Color iof Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology », in: E. C. Eze (ed.), Postcolonial African History: A Critical Reader, Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1997, pp. 103-131; K. Owona, Kant et l'Afrique: la problématique de l'universel, Paris: L'Harmattan, 2007.

(17) «من أجل سلم دائم» : نشرة الأكاديمية 8 : 360.

(18) AK II, 1-12.

(19) AK II, 205-256; Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, P. Frierson & P. Guyer (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

(20) شيء من هذا الكتاب متصل بحياة كانط، في فترتها الأخيرة بالأخص، أو بالإيقاع اليومي لهذه الحياة كما رسمها كتبة سيرته من تلامذته وأصدقائه مثل : بوروفسكي، وياخمان، وفازيانسكي، إلى آخر السير المنشورة في زماننا بمختلف اللغات؛ كأنه يطبق ما دأب عليه في يومه وينقله إلى العبارة الفلسفية ويتركه إلى قرائه على شاكلة نظرية في الحياة هي مزيج من روح التشاؤم ومن شدة أهل الشمال وصرامتهم ومن روح مرحة تحفل بالتفاصيل واللطائف وتتسع لأفق كوني لانهائي. راجع النص الموجز: توماس دي كوينسي، **أيام إيمانويل كانط الأخيرة**، ترجمة عبد المنعم المحجوب، صوفيا - مسكلياني، الكويت-تونس، 2020.

Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen: die Biographie von L. Borowski; R. B. Jachmann, und E. A. Ch. Wasianski, F. Groß (ed.), Berlin: Deutsche Bibliothek, 1912; Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993.

(21) كنط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.

(22) راجع : «الدروس في الجغرافيا الطبيعية» التي تعد جزءا من ملف النصوص التاريخية ومن ملف النصوص الأنثروبولوجية في وقت واحد :

Immanuel Kants Physische Geographie, AK IX, 151-436; Géographie physique, Paris, Aubier, 1999; Naural Science, Cambridge University Press, 2012, pp. 434ff.; S. Elden & E. Mendieta (eds.), Reading Kant's Geography, Albany : SUNY Press, 2011.

(23) بخصوص المقالات والنصوص الدائرة على الغرض التاريخي والسياسي نشير إلى العمل الذي يصدر لنا قريبا ترجمة وتقديمًا : كانط، **مقالات في التاريخ والسياسة**.

(24) راجع بخصوص الأعراق البشرية المقالات الثلاثة التي حررها كانط ونشرها في هذا الغرض في سياقات جدالية مع علماء عصره؛ وهي تباعا : «في مختلف الأعراق البشرية» (1775) ؛ «تحديد مفهوم العرق البشري» (1785) ؛ «في استعمال المبادئ الغائية في الفلسفة» (1788) :

E. Kant, AK II, 427-443; AK VIII, 89-106; 157-184; J.-M. Mikkelsen (ed.), Kant and the Concept of Race, Albany, SUNY Press, 2013; R. Lagier, Les races humaines selon Kant, Paris, PUF, 2004.

(25) في الخصومة مع هردر وحيثياتها، راجع : مقدمتنا («كانط : من فلسفة التاريخ إلى سياسة الإنسانية») ضمن : كانط، **مقالات في التاريخ والسياسة**، مرجع مذكور. انظر كذلك: كانط، «مراجعات لكتاب هردر: «أفكار من أجل فلسفة في تاريخ البشرية» (1785)، ضمن المرجع المذكور.

AK VIII, 43-66; J. H. Zammito, Kant, Herder and the Birth of Anthropology, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

(26) AK XII, 31-35; « Sur l'ouvrage de Sömmering: de l'organe de l'âme », in Ecrits sur le corps et l'esprit, tr. G. Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, pp. 96-101 ; Anthropology, History, and Education, pp. 219-226 ; O. Agard & F. Lartillot (eds.), Kant : l'anthropologie et l'histoire, Paris, L'Harmattan , 2011, pp. 127-138.

(27) AK VII, 97-115; « Du problème du mental d'être maître de ses sentiments maladifs par sa seule résolution (1798) », Ecrits sur le corps et l'esprit, pp. 141-164; « Manuscrit sur la diététique (1797) », pp. 165-170; Practical Philosophy, pp ; 109-118 ; Y. Unna, « A Draft of Kant's Reply to Hufeland : Key Questions of Kant's Dietetics and the Problem of Its Systematic Place in His Philosophy », Kant-Studien 103 (2012), pp. 271-291.

(28) AK II, 423-425 ; « Compte rendu de l'écrit de Moscati sur 'La différence essentielle entre la structure des animaux et des hommes' (1771) », in Ecrits sur le corps et l'esprit, pp. 104-106 ; Anthropology, History, and Education, pp. 78-81.

(29) AK VIII, 157-184 ; O. Agard & F. Lartillot (eds.), Kant : l'anthropologie et l'histoire, pp. 115-126.

(30) Nachricht an Ärzte, AK VIII, 6 ; Ecrits sur le corps et l'esprit, pp. 184-185 ; Anthropology, History, and Education, pp. 105-106 ; AK XV, 939-951 ; Ecrits, pp. 133-140 ; Anthropology, pp. 182-191.

(31) AK XV, 856-857; Lectures on Anthropology, A. W. Wood & R. B. Louden (eds.), Cambridge University Press, 2012, p. 4.

(32) راجع تصدير «الدروس في الجغرافيا الطبيعية» (الفقرة 2) : نشرة الأكاديمية 9 : 158-156.

(33) استخدمت مثلا في سياق العلم التاريخي:

Karl Renatus Hausen, Versuch einer pragmatischen Geschichte des 18. Jahrhunderts, Halle: 1766.

كما استعملها فيشته في النسخة الأولى من **تأسيس نظرية العلم** (1794-1795) حين تحدث عن «تاريخ براغماتي للروح البشرية»:

J. G. Fichte, Grundlegung der Wissenscftslehre ; Les principes de la Doctrine de la science (1794-95), in : Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797), tr. A. Philonenko, Paris : Vrin, 1964, p. 104.

(34) أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 98 (حاشية)؛ نشرة الأكاديمية 4: 416-415.

(35) E. Platner, Anthropologie für Ärzte und Weltweisen, Leipzig, Dukische Buchhandlung, 1772.

راجع بخصوص بلاتنر وتصوره للأنثروبولوجيا:

T. van Zantwijk, « Platner, Kant und der Skeptizismus », Aufklärung, vol. 19 (2007), pp. 181-196; A. Freshner, Ernst Platner und Kant's Kritik der reinen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Änesidemus, Forgotten

Books, 2018, F. Wunderlich, « Platner on Kant: From Scepticism to dogmatic Critique », in C. W. Dick & F. Wunderlich (eds.), Kant and his German Contemporaries, vol. 1, Cambridge UP, 2018, pp. 155-172.

بخصوص التأسيسات المبكرة للأنثروبولوجيا في عصر الإحياء، راجع:

W. Dilthey, « La fonction de l'anthropologie dans la culture des XVI° et XVI° siècles », in Œuvres 4, tr. F. Blaise, Paris : Le Cerf, 1999, pp. 379-454 ; Gesammelte Schriften II, pp. 416-492.

(36) حرر مرقص هرتس M. Herz وهو طبيب وصديق لكانط ومن قدامى تلاميذه مراجعة لكتاب بلاتنر ونشرها في مجلة «المكتبة الألمانية العامة» Allgemeine deutsche Bibliothek العدد 20 (1773)، ص. 25-51.

(37) AK X, 145; Correspondance, trans. A. Zweig, Cambridge University Press, 1999, p. 141.

(38) AK II, 207; Anthropology, History, and Education, p.23.

(39) AK X, 145-146 ; Correspondance, pp. 140-141.

(40) بخصوص إسهام كانط في تأسيس العلوم الإنسانية :

A. Cohen, Kant and the Human sciences: Biology, Anthropology and History, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

(41) بخصوص المعطيات المتعلقة بنشأة الاهتمام بالمجال الأنثروبولوجي عند كانط :

H. L. Wilson, Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance, SUNY Press, 2008, pp. 7-26.

(42) I. Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, ed. Pölitz, Erfurt : 1821, pp. 5-6 ; Leçons de métaphysique, intr. M. Meyer, tr. M. Castillo, Paris : Librairie générale française, 1993, pp. 119-120.

(43) عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبه، بيروت-باريس، مركز الإنماء القومي، 1990، ص. 385؛ نشرة الأكاديمية 3 : 522.

(44) AK XVI, 25 ; Lectures on Logic, tr. M. Young, Cambridge University Press, 1992, p. 538.

(45) AK XI, p. 429; Correspondance, p. 458.

(46) E. Kant, AK II, 305-313; Œuvres philosophiques I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985, p. 517; Theoretical Philosophy 1755-1770, trans. by D. Walford & R. Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 287-300.

(47) R. L. Clewis, « Kant's Conception of Philosophy, 1764-1765 », in: S. Bacin et al. (eds.), Kant und die Philosophie in welbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongreß, Bd. 1, Berlin: W. de Gruyter, 2013, pp. 491-502.

(48) AK II, 305; Œuvres philosophiques I, 513.

(49) Ibid., 305; 513-514.

(50) Ibid., 306; 514.

(51) Ibid., 306; 514-515.

(52) Ibid., 306; 515.

(53) Ibid., 307; 515-516.

(54) Ibid., 307; 516.

(55) Ibid., 308; 517.

(56) A. Baumgarten, Metaphysica, 1739; Metaphysica mit Erläuterungen. Handschriftlicher nachlaß, AK XVII; Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations. Selected Notes, and Related Materials, trans. Fugate, D. Courtney & J. Hymers, London, Bloomsbury, 2013; W. Stark, « Kant und Baumgarten: Exemplare der Metaphysica. Ein nachfragender Bericht », Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft, Vol. 27, N. 1 (2013), pp. 96-111; A. Switzer, « The Traditional Form of a Complete Science: Baumgarten's Metaphysica in Kant's Architectonic of Pure Reason », Philosophica 44 (2014), pp. 149-164.

(57) Ibid., 309; 517-518.

(58) Ibid., 310; 519-520.

(59) Ibid., 310-311; 520; G. F. Meier, Auszug aus der Vernunftlehre, 1752; Excerpt from the Doctrine of Reason, tr. Aaron Bunch, Bloomsbury, 2016 (« Kant's Sources in Translation »); Kant, Notes and Fragments, P. Guyer (ed.), Cambridge University Press, 2005, pp. 34ff.

(60) AK II, 311; Œuvres philosophiques I, 520.

(61) Ibidem.

(62) هيوم المقصود في هذا السياق هو الفيلسوف الأخلاقي والمفكر السياسي والمؤرخ؛ مؤلف : **تحقيق بشأن مبادئ الأخلاق** (1777) ، وكذلك : **أبحاث أخلاقية وسياسية وأدبية** (1777) ...

Th. Sturm, « Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant's Pragmatic Anthropology », in: Kant Textbook: Vol. 3 Anthropology, 2011, pp. 23ff.

وأما شافتسبوري فهو قريب من روح كانط إلى درجة اعتبر معها هردر أستاذه «شافتسبوري ألماني». راجع:

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, L. E. Klein (ed), Cambridge: Cambridge University Press, 2000; J. A. Bernstein, Shaftesbury, Rousseau, and Kant: An Introduction to the Conflict between Aesthetic and Moral Values in Modern Thought, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1980.

(63) AK II, 311-312; 521.

(64) Ibid., 312; 522.

(65) Ibidem.

(66) Ibid., 313; 522.

(67) Ibidem.

(68) Ibid., 313; 523.

(69) Ibid., 309; 517-518.

(70) Ibid., 309-310; 518-519.

(71) Ibid., 308; 517.

(72) Collins (1772-1773), Parow (1772-1773), Friedländer (1775-1776), Pilau (1777-1778), Menschenkunde (1781-1782?), Mrongovius (1784-1785), Busolt (1788-1789): AK XXV, R. Brandt & W. Stark (eds.), 1998; Lectures on Anthropology, op. cit.; Menschenkunde oder Philosophische Anthropologie, Fr. Ch. Starke (ed.), Leipzig, 1831; Cf. A. Cohen (ed.), Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide, Cambridge University Press, 2014.

(73) Reflexionen Kants zur Anthropologie, B. Erdmann (ed.), Leipzig, Fues's Verlag, 1882.

(74) AK XV: Kant's Handschriftlicher Nachlaß, Bd. II.2: Anthropologie, 1923.

(75) لم ينشرها كانط في حياته بل بقيت مخطوطة إلى أن نشرها بوليتس سنة 1821. فيما يلي تكون الإحالة على النشرة الأولى (VM) ثم على الترجمة الفرنسية (LM). بخصوص أهمية هذه الدروس في فلسفة كانط ودورها في بناء الإشكالية الأنثروبولوجية، راجع:

P. R. Frierson, Kant's Empirical Psychology, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 1-51.

(76) بناء على التمييز بين «الميتافيزيقا العامة» (Metaphysica generalis) - أو «الأنطولوجيا» - و»الميتافيزيقا الخاصة» (Metaphysica specialis) ثم التمييز بين المجالات الثلاث لهذه الأخيرة أي «الكوسمولوجيا» وموضوعها العالم، و»السيكولوجيا» وموضوعها النفس، و»الثيولوجيا» وموضوعها الله. راجع في هذا التقسيم المدرسي: **نقد العقل المحض**، ص. 403؛ نشرة الأكاديمية 3: 547؛ ومختلف «الدروس في الميتافيزيقا».

Kant, Lectures on Metaphysics, trans. by K. Ameriks & S. Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

(77) VM, 126; LM, 240.

(78) VM, 128; LM, 240-241.

(79) VM, 128-129; LM, 241.

(80) VM, 129; LM, 242; Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), AK IV, 471; Theoretical Philosophy after 1781, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 186.

(81) VM, 129-130; LM, 242.

(82) VM, 130; LM, 243.

(83) VM, 131; LM, 244.

(84) VM, 133-134; LM, 245-246.

(85) VM, 135; LM, 248.

(86) VM, 137-139; LM, 249-251.

(87) VM, 139; LM, 251-252.

(88) VM, 155; LM, 269.

(89) VM, 156; LM, 270.

(90) VM, 159; LM, 274.

(91) VM, 163-164; LM, 278-279.

(92) VM, 167; LM, 282.

(93) VM, 189; LM, 305.

(94) VM, 189-191; LM, 305-307.

(95) VM, 192-193; LM, 308.

(96) VM, 193; LM, 309.

(97) VM, 195; LM, 311.

(98) من الملحوظ أن باومغارتن يتحدث عن «الأنثروبولوجيا» في قسم «السيكولوجيا العقلية» (فقرة747) لا «التجريبية». راجع:

R. Brandt, « Ausgwählte Probleme der Kantischen Anthropologie », in: H.-J. Shings (ed.), Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 1994, p. 16, n. 7.

(99) في السياق التاريخي والفكري لنشأة الأنثروبولوجيا في القرن 18:

J. Zammito, Kant, Herder and the Birth of Anthropology, op. cit.;

(100) في أصول «الفلسفة الجمهورية» أو «الشعبية» (التي من رموزها توماسيوس ومندلسون وغارفه، وفيدر...) في القرن 18 وفي علاقة كانط بها، راجع:

D. Bachmann-Medick, Die Ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts, Stuttgart, J.B. Metzler, 1989, pp. 1-38; Ph. Beck & D. Thouard (eds.), Popularité de la philosophie, ENS Editions, Fontenay/Saint-Cloud, 1995, pp. 127-136, 147-165, 167-206.

(101) AK II, 488-489; « Raisonnement à propos d'un aventurier exalté (1764) », in : Ecrits sur le corps et l'esprit, pp. 109-110 ; G. Halimi, « L'anthropologia in nuce de Kant et Hamann », Revue de Métaphysique et de Morale, 3 (1994), pp. 313-325.

(102) R. Brandt, « Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire : l'anthropologie pragmatique », Revue germanique internationale, n° 6 (1996), pp. 19-34, ici p. 23.

(103) M. Foucault, Introduction à : Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, Vrin, 2008 ; Id., Dits et écrits I. 1954-1969, Paris, Gallimard, pp. 288-293 ; cf. D. Sardinha, « Le Kant de Foucault : une lecture téléologique de l'anthropologie », Kant-Studien 103 (2012), pp. 361-369 ; M. Foucault, Introduction to Kant's Anthropology, R. Nigro (ed.), Semiotexte(s), 2008.

(104) م. فوكو، **الكلمات والأشياء**، بيروت-باريس، مركز الانماء القومي، 1989-1990، ص. 280.

(105) A.Renaut, Introduction à Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, Flammarion, 1993, pp. 9-10.

(106) Ibid., pp. 5-11.

(107) جملة هذه النصوص المنشورة بين 1784 و1798 يضمها المجلد 8 من نشرة الأكاديمية.

(108) الرسالة في **نزاع الكليات** ذات علاقة قريبة بكتاب **الأنثروبولوجيا** من جهتين اثنتين: جهة فلسفة التاريخ (الباب المعقود لعلاقة كلية الفلسفة بكلية القانون)، وجهة فلسفة في تدبير الأبدان Dietetik (الباب المعقود لعلاقة كلية الفلسفة بكلية الطب). راجع: نشرة الأكاديمية 7: 112-95، 94-77.

(109) **ميتافيزيقا الأخلاق**: نشرة الأكاديمية 6: 217-216.

Kant, The Metaphysics of Morals, trans. by M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 41-42.

(110) **نقد العقل المحض**، ص 385-391؛ نشرة الأكاديمية 3: 531-522.

(111) **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص. 253-267؛ نشرة الأكاديمية 5: 161-151.

(112) تأسيس **ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة فتحي الشنيطي، بيروت، دار النهضة العربية، 1970، ص 36: «ومن هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: ميتافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الأخلاق. وحينئذ يكون للطبيعة، فوق جزئها التجريبي، جزء عقلي، وكذلك الأخلاق. ومع ذلك فالجزء التجريبي هنا يمكن أن يطلق عليه بوجه خاص الأنثروبولوجيا العملية، ويطلق على الجزء العقلي اسم الأخلاق.» (نشرة الأكاديمية 4: 388؛ كذلك 410 حاشية).

راجع أيضا: **ميتافيزيقا الأخلاق**، نشرة الأكاديمية 6: 218-217؛ وكذلك ملاحظات آلان وود، **كانط: فيلسوف النقد**، ترجمة بدوي عبد الفتاح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014، ص. 192-189

A.W. Wood, Kant, Blackwell Publishing, 2005, pp. 132-134.

(113) إ. كانط، **نقد ملكة الحكم**، ص. 463-449 ؛ نشرة الأكاديمية 5: 485-475.

(114) AK X, 143-146 ; Correspondance, pp. 139-141.

(115) حول أنثروبولوجيا بلاتنر، راجع معطيات الحاشية رقم 35. هذه التفرقة بين الأنثروبولوجيتين هي الذي عدها شلايرماخر في مراجعته المشار إليها أعلاه خطأ كانط الذي لا يغتفر.

(116) يمكن أن نضيف زيادة على هذا التحديد الأول تحديدين اثنين: الأول هو أن الأنثروبولوجيا هي ما يمكن أن نفعله بالإنسان (ص. 209)؛ والثاني هو ما يمكن أن يفعله الإنسان بغيره وبنظرائه (ص. 312).

(117) حول تأثير مقالة أرسطو في «الفرونيسيس» (phronèsis) على كانط ودلالات «التعقل» في فلسفته:

P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, PUF, 1963, 2014, App. III, pp. 186-212 ; P. Kain, « A Preliminary Defence of kantian Prudence », in Kant und die Berliner Aufklärung, New York-Berlin, 2001, pp. 239-246 ; Id., « Prudential Reason in Kant's Anthropology », in : B. Jacobs & P. Kain (eds.), Essays on Kant's Anthropology, Indiana, Purdue University, 2003, pp. 230-265 ; C. Graband, Klugheit bei Kant, Frankfurt/a.M., W. de Gruyter, 2015, pp. 72-84 ; H. L. Wilson, « Kant's Anthropology as Klugheitslehre », Kon-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy, N. 3 (junio 2016), pp. 122-138.

(118) والآية على ذلك ما صار رائجًا في ذلك الزمان من كتابات في هذا الفن أشهرها ما نشره البارون فون كنيغه (1752-1796) في هذا الأدب الاجتماعي الصاعد، وهو كتاب: **في معاشرة الناس** (1788) صار بمكانة البيان لهذا الضرب الجديد من آداب التعايش والتواصل، ومادة ثرية للحركة الرومنطيقية الصاعدة:

A.von Knigge, Vom Umgang mit dem Menschen, G. Ueding (ed.), Frankfurt, Insel, 1977; Th. Neumann (ed.), Quellen zur Geschichte Thüringens: Geselliges Leben, Thüringen 2004.

(119) G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen, Mohr Siebeck, 1967 (2. Ed.); Critique et morale chez Kant, Paris: Beauchesne, 1981, pp. 58-79; V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, PUF, 1969, pp.

(120) O. Höffe, « Kant, morale et anthropologie », in : Philosophie politique, N. 2 (Kant), Paris : PUF, 1992, pp. 143-157.

(121) AK XXVII, 244 ; Lectures on Anthropology, p. 9 ; AK XXV, 471-472.

(122) AK VI, 217; Metaphysics of Morals, p. 41.

(123) Ibidem.

(124) AK XXIX 2, 599 ; Lectures on Ethics, pp. 226-227.

(125) R. Brandt, AK XXV, p. XLIV; J. Zammito, pp. 298, 301, 348; cf. R. Louden, « 'The second part of Morals': Kant's Moral Anthropology and its Relationship to his Metaphysics of Morals », in B. Jacobs & P. Kain (eds.), Essays on Kant's Anthropology, pp. 60-84.

(126) **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص. 39-38؛ نشرة الأكاديمية 4: 389-388.

(127) المرجع المذكور، ص. 41-40؛ نشرة الأكاديمية 4: 389.

(128) A. Philonenko, La théorie kantienne de l'histoire, Paris, Vrin, 1986 ; Muglioni J.-M., La philosophie de l'histoire de Kant : qu'est-ce que l'homme?, Paris, PUF,

1993 ; O. Agard & F. Lartillot (eds.), Kant : l’anthropologie et l’histoire, op. cit.; Gaudet P., L’anthropologie transcendantale de Kant, Paris, L’Harmattan, 2011.

(129) A. Philonenko, La théorie kantienne de l’histoire, pp. 173-187.

(130) AK VIII, 15-31.

(131) **نقد ملكة الحكم**، ص. 390-398؛ نشرة الأكاديمية 5: 429-436.

(132) Lessing, The Education of the Human Race (1770-1780), in: Philosophical and Theological Writings, H. B. Nisbet (ed.), Cambridge University Press, 2005, pp. 217ff.; H. E. Allison, Essays on Kant, Oxford UP, 2012, pp. 254-272.

لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط.1، 1977.

(133) AK II, 205-256; Anthropology, History and Education, pp. 18-62.

(134) بخصوص مفهوم Denkungsart في **الأنثروبولوجيا** وفي سائر أعمال كانط، حاولنا اجتناب نقله بالعبارة الشائعة «طريقة التفكير»، واقترحنا «الشاكلة الفكرية» بالقياس إلى «الشاكلة الحسية». راجع في هذه المسألة وفي مصاعب ترجمة هذا المصطلح:

P. R. Frierson, « Denkungsart in Kant’s Anthropology from a Pragmatic Point of View », in : M. C. Altmann (ed.), The Palgrave Kant Handbook, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 634-664 ; R. A. Gressis, « The Relationship between the Gesinnung and the Denkungsart », in : Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, Vol. 4, W. de Gruyter, 2013, pp. 403-412.

(135) Goethe, Lettres choisies, p. 113.

(136) A. Philonenko, La philosophie de l’histoire de Kant, pp. 179ff.

(137) M. Foucault, Introduction à l’Anthropologie, p.

(138) المقصود نص 1784: «فكرة تاريخ عام»، ونص 1786: «بداية تقديرية للتاريخ البشري»: نشرة الاكاديمية 8: 15-31؛ 107-123.

(139) كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، دار جداول، 2012، ص. 103؛ نشرة الأكاديمية 6: 47-48.

(140) المرجع المذكور، ص. 104؛ نشرة الأكاديمية، 48.

(141) Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, AK I, 215-368; OE I, pp. 35-107; Natural Science, pp. 182-308.

(142) ديكارت، **انفعالات النفس** (1649)، المقالة 42 (AT, vol. XI, 360) ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص. 35. راجع: كانط، مسودة الرسالة إلى سومرينغ (Sommering) بتاريخ 10/8/1795 (نشرة الأكاديمية 13: 398-412)؛ ومقالة: «حول كتاب سومرينغ **في عضو النفس** (1795)» (نشرة الأكاديمية 12: 31-35).

(143) Weltbürger

(144) Welt Kennen

(145) Welt haben

(146) große Welt

(147) إن مدينة كبرى، هي مركز لمملكة، تقع بها الهيئات الحكومية للبلاد، وتتطور بها جامعة (لأجل إنماء العلوم)، وتنتفع فضلًا عن ذلك بموقع مناسب للتجارة البحرية، من شأنه أن ينمي بفضل الأنهار حركة آتية من داخل البلاد، وكذا المبادلات مع الربوع النائية والمجاورة ذات الألسنة والأعراف المختلفة، مثل هذه المدينة، [VII: 121] شأن **كونيغسبرغ** على ضفاف نهر البريغل، يمكن أن نجد فيها من قبل مكانًا مناسبًا لتوسيع المعرفة بالإنسان والمعرفة بالعالم سواءً بسواء، ويمكن أن تكتسب فيه هذه المعرفة دون سفر. (المؤلف)

(148) Charaktere

(149) صمويل ريتشاردسون (S. Richardson (1689-1761: كاتب إنجليزي، من رواياته:
Pamela; or Virtue Rewarded (1740); Clarissa, or, the History of a Young Lady (7 vols. 1747-1748).

(150) موليير (جان باتيست بوكلن) (Molière (1622--1673: كاتب مسرحي فرنسي شهير، من مؤلفاته: **طرطوف** (1664) ، **البخيل** (1666).

(151) Populär

(152) حينما جعلتُ، باختيار حر مني بادئ الأمر، ثم بعد ذلك بفعل ما اضطلعت به من واجب بصفتي مدرسًا، من **الفلسفة الخالصة** شغلي، توليت، طوال ثلاثين عامًا تقريبًا، تقديم درسين مخصصين **لمعرفة العالم**: درس في **الأنثروبولوجيا** (طيلة السداسي الشتوي)، ودرس في **الجغرافيا الطبيعية** (طيلة السداسي الصيفي)، ولما كانت هذه المحاضرات للعموم، رأت فئات أخرى من الناس أنه من المستحسن أن تتابعها. وأما هذا الكتاب فمؤلف من المحاضرات الأولى، وأما وضع الثانية في كتاب شبيه بناءً على المخطوط المستخدم نصًّا، والذي ليس لأحد أن يقرأه غيري، فهو أمر لم يعد لرجل في سني في حكم الإمكان. (المؤلف)

الباب الأول

نظرية التّعاليم الأنثروبولوجية

في النّحو الذي تكون به المعرفة بالإنسان الباطن والظّاهر على حدّ سواء

الكتاب الأول

في الملكة العاقلة

في الوعي بذاتنا
1 §

إن المرء متى أمكن له أن يمتلك الأنا في تمثلاته، ارتفع فوق سائر الكائنات التي تحيا على الأرض بما لا نهاية له. فإنه بذلك يكون **شخصًا**، ويكون بفضل وحدة الوعي وما يمكن أن يطرأ عليه من التبدلات كلها، شخصًا واحدًا بعينه، أعني كائنًا مباينًا مباينةً كليةً من جهة الرتبة ومن جهة الكرامة **لأشياء**، مثل الحيوانات العجماء، التي يجوز لنا استخدامها كيفما شئنا. وكذا الشأن حتى لو لم يتيسّر له أن يبلغ النطق بالأنا(1)، من أجل أنه حاضر عنده بالفكر من قبلُ، فإنه لمثل ذلك كانت اللغات كلها، حينما تتحدث بضمير المتكلم، تفكّر فيه لزومًا، ولو لم تكن لتعبر عن هذه الأنائية(2) بلفظة خاصة بعينها. ذلك أن هذه الملكة (أعني التي تخص التفكير) إنما هي **الذّهن**.

وإنه لمن الجدير بالملاحظة أن الطفل، الذي بلغ بعد القدرة على التكلّم بشكل مناسب لا يبتدئ إلا بنحو متأخر نسبيًّا (بعد سنة تقريبًا) في الحديث باستعمال ضمير المتكلم أنا، والحال أنه قضى مدة طويلة وهو يتحدث عن نفسه باستعمال ضمير الغائب (زيد يريد أن يأكل، أن يمشي، إلخ)، وكأنّ نورًا انكشف له بنحو من الأنحاء، حينما ابتدأ بالحديث من خلال استعمال ضمير المتكلم أنا: منذ ذلك اليوم لن يرجع أبدًا إلى ما كان من سالف طريقته في الكلام. فأما فيما سبق، فقد كان **يشعر** بنفسه ليس إلا، وأما الآن فهو **يتأمل** نفسه بنفسه. إن تفسير هذه الظاهرة من شأنه أن يُحدث للأنثروبولوجي مصاعب جمة.

إن الملحوظة التي بمقتضاها يعجز الطفل طيلة الأشهر الثلاثة الأولى التي تلي مولده عن التعبير عن البكاء وعن الضحك، يشبه أن يكون أمرًا راجعًا إلى نمو بعض التمثلات المتصلة بالعدوان والظلم، والتي لا ريب أنها تشير إلى العقل لا محالة. فإنه حينما يعمد طيلة هذه الفترة فيتبع بعينيه الموضوعات اللامعة التي نعرضها عليه، [VII: 128] يكون ذلك هو الابتداء المتعثر لنماء **المدارك** (تَحَصُّل التمثل الحسي)، وتوسيعها نحو بلوغ **معرفة** بموضوعات الحس، أعني بالتجربة(3).

وإنه علاوة على ذلك، ولدى ما يكون من اجتهاده للنطق، وما يأتيه من تحريف للألفاظ، يصير محبوبًا عند والدته ومربّيته، بحيث لا يجدان بدًا من مداعبته وتقبيله، بل وإرضاء أمانيه ورغباته أيضًا بما يجعل منه طاغية صغيرًا. هذه السمة المحبوبة للمخلوق طيلة فترة نمائه نحو الإنسانية ينبغي أن تُعدّ بلا شك في حسبان براءته وفي كامل الصدق الذي يسم عباراته التي لا تزال متعثرة، دونما أية مواربة ولا أي سوء طوية من جانب، وأما من الجانب الثاني فيجب ألا نستهين بالانقياد العفوي للمربيات إلى ملاطفة مخلوق، شأنه أن يُسْلم نفسه تمامًا عند المداعبة إلى مشيئة الآخرين،

حينما نجود عليه بفسحة للملاعبة، هي من بين أسعد اللحظات كلها عنده، حيث يتحول المربي إلى طفل بنحو من الأنحاء، ويستمتع من جديد بما في هذه الحال من عذب الإحساس.

وأما **ذكرى** سنوات الطفولة عندنا فهي من البعد بحيث لا يتيسر لنا أن نرتد إلى هذا الزمان، ذلك أنه لم يكن زمان التجارب، وإنما مجرد زمان لمدارك متناثرة، لم تجتمع بعد تحت لواء مفهوم الموضوع.

في الأثـرة
§ 2

من اليوم الذي يبتدئ فيه المرءُ بالحديث من خلال استعمال ضمير المتكلم أنا، فإنه يسعى، حيثما أمكن له ذلك، أن يجعل أنيته[4]المفضلة، في موضع الصدارة، فتأخذ الأثرة[5] مجراها لا يعطلها شيء، إن لم يكن ذلك على الملإ (من أجل أنه يصطدم بأثرة الآخرين)، فبشيء من المواربة، حتى يتيسر للمرء، في ظاهر من نكران الذات وتحت غطاء من التواضع، أن يضمن لنفسه في حكم الغير تقديرًا حسنًا.

فالأثرة يمكن لها أن تتضمن ثلاثة ضروب من الادعاء: هي التي تخص الذهن، والذوق، والمصلحة العملية، أعني أنها يجوز أن تكون منطقية، أو جمالية، أو عملية.

فأما **الأثرة المنطقية** فلا ترى ضرورة لوضع حكمها على محك ذهن الآخرين، تمامًا كما لو كان هذا الركن (criterium veritatis externum)[6] من الأمور الزائدة عن اللزوم أصلًا. ولعل هذه الوسيلة التي نضمن بها الحقيقة لحكمنا هي مما لا غنى عنه يقينًا، حتى لكأنها هي السبب الأهم تقريبًا الذي يدعو جماعة المتعلمين للمطالبة بإلحاح **بحرية القلم**، فمتى صار هذا المطلب مرفوضًا [VII: 129]، وجدنا أنفسنا وقد حُرمنا وسيلة عظيمة من أجل اختبار مدى صحة أحكامنا الخاصة، ووقعنا في الغلط لا محالة. وقد لا يجوز لنا أن نقول، إن **الرياضيات** على أقل تقدير، لها الفضل في أن تنطق بما تشاء بكامل سلطانها؛ ذلك أنه لو لم يكن ثمة من قبلُ مطابقة متواترة بين أحكام المسّاح وبين أحكام سائر الناس جميعًا من الذين يزاولون هذه الصناعة بحذق وشغف، لكانت الرياضيات نفسها غير بريئة من الخشية من الوقوع في الغلط في هذا الأمر أو ذاك. أليس ثمة حالات كثيرة أيضًا لا نثق فيها في حكم حواسنا بالذات، كأن نعجز عن الجزم إن كان الطنين يحدث في آذاننا فقط أم إننا سمعنا جرسًا يدق فعلًا؛ إذ نجد أنفسنا مضطرين أيضًا لسؤال غيرنا إن كانوا قد شعروا بالشيء نفسه. ورغم أنه يجوز لنا عند مزاولة التفلسف أن نعفي أنفسنا، كما يفعل الفقهاء بأحكام الذين هم متمرسون بالقانون، من الرجوع إلى أحكام الآخرين قصد إثبات أحكامنا، وكذا الأمر بخصوص كل كاتب من شأنه أن يصدع برأيه على الملأ دون أن يلقى أي قبول، فإنه يجد نفسه، على ما في رأيه من الأهمية، وقد وقع في شبهة ارتكاب المحظور.

ولقد يكون لذلك في الأمر **شيء من جرأة:** أن يذيع المرء على الملإ قولًا هو في تعارض مع الرأي العام، بما في ذلك رأي العارفين من الناس. فإن هذا الظاهر من الأثرة يسمى **المفارقة**. ذلك أنه لدى المجاهرة بقول، لا تكون الجرأة في المجازفة بخطر تعارضه مع الحقيقة، وإنما في فعل ذلك في محيط ضيّق من الناس. إن الميل إلى المفارقة هو في حقيقة الأمر **عنادٌ منطقيٌّ** لمن لا يريد أن يكون من التابعين للغير، بل أن يظهر امرأً من المختصّين بالاستثناء، والحالُ أن من يسلك هذا السبيل لا يظهر غير واحد من **غرباء الأطوار**. ولكن لما كان كل امرئ بالضّرورة ذا حس **خاص** به وكان يقرّه (Si omnes patres sic, at ego non sic, Abaelard)[7]، كان اللوم الذي يؤاخَذُ به الميل إلى المفارقة، شرط ألا يقوم على الرغبة الرعناء في مجرد التميز، غير محمول على أية دلالة سيئة. وأما المفارقة فيعارضها **المبتذل**[8] الذي يكسب الرأي العام إلى صفه. ولكنا لا نجد في هذا المبتذل من الأمان إلا قليلًا، بل أقلّ القليل، من أجل أنه جالب للغفلة، والحال أن المفارقة توقظ النفس[9] وتحركها إلى الانتباه والبحث، اللذان يؤديان إلى الاكتشافات غالب الأحيان.

وأما الأثري **الجمالي**، فهو ذلك الذي يرضى أصلًا بما له من **ذوق** خاص به؛ فقد يجوز أن يجد الآخرون أبياته، ولوحاته، وموسيقاه، وغير ذلك، شديدة الرداءة، فيستهزؤون بها أو يضحكون منها. وهو يحرم نفسه بنفسه من كل تقدم إلى الأحسن، إذ يحبس نفسه في حكمه، [VII: 130] ويصفق لنفسه، ولا يبحث إلا فيها عن الأساس الأخير للجمال في الفن.

وكذا الأثري **الأخلاقي** في المقام الأخير، فهو الذي يحصر كافة الغايات في نفسه، ولا يرى من نفع إلا فيما ينفعه هو، وقد يكون في مقدوره، من حيث هو من أتباع مذهب السعادة[10]، ألا يضع من مبدأ محدد لإرادته غير المنفعة والسعادة الخاصة، ولا يلتفت إلى تمثل الواجب أصلًا. ذلك أنه لما كان كل واحد من الناس يصطنع لنفسه مفهومًا مختلفًا لما يحسبه من السعادة، كانت الأثرة هي التي تباعد ما بين الأشياء وبين ارتكازها على ركن شديد يقوم عليه مفهوم متين للواجب، من حيث يتعين عليه بإطلاق أن يكون مبدأ صالحًا بالكلية. جميع أصحاب مذهب السعادة هم من الأثريين العمليين.

وأما الأثرة فلا يضادها إلا **الجمع**[11]، أعني تلك الطريقة في التفكير: التي يحسب بها المرء نفسه ويتصرف بمقتضاها، لا كما لو كان يحمل العالم بأسره في ذاته، وإنما بما هو مجرد مواطن كوني لا غير. ذلك هو فيما بلغنا إلى هذا الحد ما يدخل في نطاق الأنثروبولوجيا. والحق أن كل ما يتعلق بهذا التمييز القائم على مفاهيم ميتافيزيقية إنما يقع خارج مجال العلم الذي نحن بسبيله ها هنا. حينئذ فقد تكون المسألة راجعة إلى مدى وجاهة التسليم بأسباب تدعوني، بوصفي كائنًا عاقلًا، إلى الإقرار بأنه ثمة خارج وجودي كلٌّ مؤلف من كائنات أخرى (تسمى العالم) لها شِرْكةٌ بي، وهو سؤال غير أنثروبولوجي، وإنما هو ميتافيزيقي صرف.

ملحوظة
في تصاريف اللغة الدالة على الأثرة

إن لغة زعيم الدولة التي يخاطب بها الشعب هي في أيامنا لغة جمع في العادة (نحن، بفضل الله، إلخ). ولنا أن نتساءل إن كان معنى هذه الصيغ هو بالأحرى معنى دالًا على الأثرة، أعني على الزعامة الشخصية، إن كان مطابقًا لما يقصده ملك إسبانيا بقوله Io, el Rey (أنا، الملك).ومع ذلك، فإنه يشبه أن تكون مثل هذه التصاريف التي تستخدمها السلطة العليا لها في الأصل دلالة **التنازل**(12) (نحن، الملك ومجلسه، أو عُماله). ولكن كيف صار الشأن في مخاطبة الناس بعضهم لبعض، والتي كانت في اللغات الكلاسيكية القديمة يُعَبَّرُ عنها [بضمير المخاطب] أنت، أي بصيغة **المفرد**، حتى تتحول لدى شعوب مختلفة، ولا سيما الجرمانية، إلى صيغة **الجمع** من خلال ضمير المخاطب **أنتم**. فضلًا عن ذلك فإن الألمان قد ابتدعوا أيضًا لأجل تمييز عظيم للشخص الذي نتحدث معه، [VII: 131] عبارتين دالتين على ذلك، أعني هو وهم(13) (تمامًا كما لو لم يكن الأمر يتعلق بحديث موجه إلى أحد ما، وإنما بسرد متعلق بواحد أو بكثير من الغائبين). وأخيرًا نبلغ ذروة هذه الترهات التي يُقصد بها تواضع مزعوم يجعل المرء تحت المخاطَب ويرفع المخاطِب فوق نفسه، بما طرأ من استخدام وَضَع مكان الشخص صيغة مجردة للصفة التي تخص مقام المخاطَب (صاحب الجناب، السمو، الفضيلة، النعمة، إلخ). والأرجح أن كل ذلك يرجع إلى النظام الإقطاعي، الذي كان يحرص، من الجناب الملكي نزولًا إلى كل المراتب إلى حد تنتفي عنده الكرامة البشرية، أعني إلى حد لا يبقى معه غير الإنسان، أي حال القن الذي هو الوحيد الذي يخاطبه رئيسه بغير تكليف، أو حال الطفل الذي ليس له بعد الحق في إرادة شخصية، ولم يكن من الوارد أن يُنتقص من **درجة** التقدير التي تنبغي لمن هو من أهل المقام.

في الوعي الإرادي بتمثلاتنا(14)
§ 3

إن الجهد الذي يبذل حتى نصير واعين لتمثلاتنا إنما يرجع إلى أحد أمرين، إما **الانتباه** (attentio)، إلى تمثل ما أنا على وعي به، أو **الالتفات** (abstractio) عنه. ولا يعني هذا الأخير مجرد ترك أو إهمال للأول (إذ سيكون ضربًا من الذهول distractio)، وإنما عمل(15) حقيقي للملكة العاقلة لأجل استبعاد تمثل، أنا واع به، من كل تعلق له بتمثلات أخرى في وعي واحد. وإذًا فلا يجوز لنا أن نقول إنا ننتزع **شيئًا ما**(16) (نعزله)، وإنما ننزع **عن شيء ما**(17)،

أعني عن تحديد لموضوع تمثلي، والذي شأنه أن يعطيه عمومية المفهوم ويجعله مستساغًا في الذهن.

وأما القدرة على نزع التمثل، ولو كان مفروضًا على المرء من جهة الحواس، فهي قوة أعظم كثيرًا من تلك التي للانتباه؛ ذلك أنها دليل على حرية الملكة الفكرية وعلى ما للروح من سلطان على نفسها، الأمر الذي يجعل **حال تمثلاته واقعة تحت قدرته** (animus sui compos)[18]. بالنظر إلى ذلك، فإن **قوة الانتزاع**[19] أشد عسرًا بكثير، ولو كانت أهم من قوة الانتباه، حينما تتعلق بتمثلات الحواس.

ومن الناس من يشقى من قِبَل ما يعتريه من عجز عن الانتزاع[20]. فالخاطب يمكن له أن يفوز بزيجة طيبة إن هو صرف نظره عن ثؤلولة [VII: 132] على وجه محبوبته، أو عن سن سقطت منها. ولكنه انحراف مخصوص لملكة التنبه التي بحوزتنا حينما تعمد إلى التركيز، ولو كان ذلك بغير إرادة موجهة لانتباهنا، على ما يسم الآخرين بالتشوه، فتجدنا نصوب أنظارنا نحو ما يقع تحت أعيننا من زر وقع من ثوب أو سن ناقصة، أو عاهة في النطق معتادة، ونحرج غيرنا بذلك، بل نفسد عليه أيضًا ما يحتال به لالتماس معاملة حسنة مع المحيطين به من الناس. فأما إن كان الغرض طيبًا، لم يجز أن يقف العمل على الإنصاف، بل أن يتعداه إلى أخذ الحيطة والحذر، **بغض البصر** عن معايب الغير وتغطيتها بالتغافل، فإن فيه ما يدعونا إلى الرضى بحالنا، على أن هذه القوة على الانتزاع إنما هي من شدائد النفس، التي لا يصار إلى اكتسابها إلا بالمزاولة.

في تأمّل ذواتنا
4 §

ليس العيانُ (animadvertere) **كالتأمل** (observare) الذي لذواتنا؛ فهذا الأخير هو عبارة عن تأليف منهجي لمدارك حصلت لنا عن ذواتنا، شأنه أن يوفر مادة **ليوميات رجل متأمل في ذاته** ويفضي بسهولة إلى الحماسة[21] والهذيان[22].

وأما الانتباه (attentio) للذات، لدى ما يكون من معاشرتنا للناس، فهو ضروري حقًا، على ألا يصير ظاهرًا عند المحيطين بنا؛ فإنه يحدث إما انطباعًا **بالحرج** (الانزعاج) أو **بالانفعال** (الضيق). والمضاد لكليهما هو **التبسط** (عدم التصنع) (air dégagé)[23]: هي ثقة في النفس تجعل المرء يتقي في سيرته أي تقدير مجحف من الغير. أما الذي يقف كمن يريد أن يحكم على نفسه وهيئته بإزاء المرآة، أو الذي يتحدث كما لو كان هو نفسه (وليس كمن يحدث غيره) ينصت لحديثه، فإنما هو ممثل[24] من رهط الممثلين. فهو يريد أن **يمثل**[25] ويصطنع مظهرًا لشخصه هو، الأمر الذي ينتج عنه، أنه حينما يدرك هذا الحرص عنده، تتضع صورته في تقدير الغير، من حيث إنه بذلك يثير الريبة بما يضمر من نية التضليل. فأما الأريحية في النحو الذي يظهر به المرء

للخارج، والتي لا تترك مجالًا لأي ارتياب من هذا النوع، فهي ما نسميه تصرفًا **عفويًا** (والذي لا يستبعد أي شيء من رونق الفن، ولا من تهذيب الذوق)، وهي مستحسنة بمجرد **الصدق** في تجليات هذا الطبع. على أنه حيثما تكشف اللغة صراحة هي من جنس **البساطة**، أعني التي تشهد على غياب فن للتمويه قد صار بعد قاعدة، فذلك ما نسميه **سذاجة**. [VII: 133]

إن الطريقة المباشرة التي تفصح بها فتاة قربت من سن البلوغ عما تشعر، أو قروي يجهل أعراف أهل الحضر، شأنها أن تثير بما يبديانه من البراءة والبساطة (جهلًا منهما بفن الظهور) ضحكًا مرحًا عند أولئك الذين هم متمرسون سلفًا بهذا الفن ومرتاضون عليه. ولا يعني ذلك **استهزاءً** مرفقًا بالاحتقار؛ ذلك أنّا لا نملك ها هنا غير أن نُقدّر بملء قلوبنا ما هو نقاوة وصراحة؛ وإنما هو ضحك فيه رفق وعطف من قِبل النقص في الخبرة بخصوص **فن الظهور**، على ما فيه من سوء، ولو أنه مركوز في الفطرة البشرية الفاسدة أصلًا، فكم بالحري أن يدعونا ذلك إلى التحسر بدل الضحك، إن نحن قارنا هذه الفطرة الفاسدة بفكرة لفطرة لم ينل منها هذا الفساد بعد[26]. ولعل الأمر مرح خاطف، كمثل سماء غشيها السحاب، وانشق منها موضع، نفذ منه شعاع الشمس، لينغلق من بعد ذلك سريعًا ويحمي أعين خُلْدٍ أعشى هي أعين حب الذات[27].

وأما الغرض الحقيقي من هذا الفصل، فأعني به **التنبيه** الوارد أعلاه والذي يدعو إلى التخلي عن الانشغال بتأليف قصة باطنية للمسيرة **المقدرة** لأفكارنا ولمشاعرنا، كما لو اقتضى الأمر منا ما اقتضى من الحرص، والسبب في ذلك أن هذا الأمر إنما يمثل، باللوثة العقلية التي تصيب من تتنزل عليه مواهب عليا مزعومة وفيض القوى الذي يقع علينا دون اختيار منا ولا علم بمأتاها، السبيل المباشر الذي يقود إلى النزعتين الإشراقية والإرهابية[28]. ذلك أننا، ودون أن ننتبه للأمر، نبلغ ها هنا من اكتشافات مزعومة لما وضعناه نحن أنفسنا في باطن أنفسنا: ذلك شأن واحدة مثل بورينيون[29] بما في لمحاتها من لطائف، أو مثل باسكال[30] بما فيها من هلع وقلق، وفي هذه الحالة فحتى عقل فائق كعقل ألبرشت هالر[31] لم يسلم من ذلك، إذ داوم طويلا على صحيفة[32] لم ينقطع فيها عن تدوين أحوال نفسه، وقد آل به الأمر إلى أن يطلب من لاهوتي مرموق، زميله السابق بالجامعة، د. لاس[33]: إن كان من الممكن أن يجد في خزائن علمه الإلهي الواسع سلوانًا لنفسه الحائرة.

إن تأمل مختلف أفعال القوة التمثلية التي فيّ، **حينما أدعوها**، لهو أمر جدير بالاعتبار حقًّا، مثلما هو ضروري ونافعٌ للمنطق وللميتافيزيقا. ولكنّ العزم على مباغتة الذات، كما تَرِد هذه الأفعال إلى النفس **دون أن تُنَادَى** (الأمر الذي يحصل من خلال [VII: 134] لعبة المخيلة المبدعة بغير قصد)، حيث يشكل ذلك، لكون مبادئ الفكر حينئذ غير سابقة (مثلما ينبغي أن تكون)، وإنما واردة بأخرى، انقلابًا في الترتيب الطبيعي للقوة العاقلة، ويكون الأمر إما مرضًا يصيب النفس (الخبط)[34] أو ما يؤدي إليه وينتهي إلى المارستان. إن أي واحد يحسن سردًا لتجاربه الباطنية (لنعمةٍ، لغواياتٍ)، إنما هو، برحلته الاستكشافية في نفسه، لا يجاوز في مبتدأ أمره أنتيكيرا[35]. ذلك أن الشأن في التجارب الباطنية، ليس كالشأن في نظيرتها **الخارجية**، إذ هي غير متعلقة بموضوعات متحيزة بالمكان، حيث يظهر بعضها مجاورًا لبعض وتبقى ثابتة **على حال المكوث**.

أما الحس الباطن فلا يرى من العلائق التي تصل ما بين تعيناته إلا ما كان في الزمان، أي في السيلان، حيث يفتقر الاعتبار التأملي للديمومة التي هي ضرورية للتجربة[36]. [VII: 135]

في التمثلات، التي لنا، من دون أن يكون لنا وعيٌ بها 5 §

إن **الحصول على تمثلات**، وإن **لم يكن لنا مع ذلك بها أي وعي**، هو أمر يشبه أن يكون قائمًا على تناقض؛ ولكن من أين لنا أن نعلم بوجودها عندنا إن لم نكن واعين بها أصلًا؟ هذا الاعتراض كان لوك قد تقدم به فيما سبق، وأنكر لهذا السبب بالذات وجود هذا النمط من التمثلات[37]. على أن الذي في مقدورنا فقط مع ذلك هو أن نعي **بسبيل التوسط** بتمثل ما، دون أن نعي به بسبيل مباشرة. مثل هذه التمثلات نسميها **غامضة**، وأما سائر التمثلات فهي **واضحة**، فإن توسع هذا الإيضاح أيضًا ليشمل التمثلات الجزئية لكل جامع لها وما بينها من الاقتران، ساعتها يتعلق الأمر **بتمثلات بيّنة**، سواء عندها إن اتصلت بالفكر أم بالحدس.

فلو كنت على وعي بأني أرى بعيدًا عني رجلًا في مرج، حتى وإن لم أكن لأعي أني أرى عينيه، وأنفه، وفمه وغير ذلك، فإني أكتفي في حقيقة الأمر بأن **أستنتج** أن هذا الشيء إن هو إلا رجل؛ ذلك أني إن أردت، من قِبَل أني غير واع بأني أدركت هذه الأجزاء من رأسه (فما بالك بسائر العناصر المكونة لهذا الرّجل)، أن أقرر أنه لم **يكن** لي عنها أدنى تمثل في حدسي، ساعتها لا يمكن لي أن أقول إني أرى رجلًا؛ ذاك أنه من هذه التمثلات الجزئية يتألف التمثل الجملي (سواء أكان للرأس أم للرّجُل).

أما أن يكون ميدان حدوسنا الحسية وأحاسيسنا التي لسنا واعين بها، وإن كنا قادرين على أن نستنتج دون أدنى شك أنها بحوزتنا، أقصد أن ميدان التمثلات **الغامضة** عند الإنسان (وكذا عند الحيوان) شاسع، وأن التمثلات الواضحة مع ذلك لا تنطوي إلا على نقاط محدودة بما لا يتناهى، هي في متناول الوعي، وأنه كذلك على **الخارطة** الكبرى لروحنا، تكون بعض المواضع فقط **مشرقة**: أمر يثير فينا اندهاشًا بشأن كياننا الأخص؛ ذلك أن قوة عليا لها أن تصرخ بأعلى صوت: ليكن النور ! حتى يتسنى، دون أدنى تدخل منا (لو أخذنا مثلًا عن ذلك متأدبًا بكل ما يحفظ في ذاكرته) لشطر كامل من العالم ليُبسط أمام ناظرينا. إن كل ما تكشفه العين المجهزة بواسطة المنظار (على سطح القمر مثلًا) أو المجهر (لدى النقاعيات) إنما هو مرئي بالعين المجردة؛ ذلك أن هذه الآلات البصرية لا تزود العين بمزيد من الأشعة الضوئية ولا بصور تُنشَأ بواسطتها [VII: 136] مما لم يكن ليُرسم على الشبكية حتى من دون عون من هذه الوسائل الاصطناعية، وإنما هي تتولّى نشرها على نطاق واسع حتى نصير واعين بها. والأمر نفسه يصح على أحاسيس السمع،

حتى لنجد الموسيقيّ، بعشرة أصابع وبقدمين اثنتين، ينجز على آلة الأورغ قطعة من إبداع الخيال، وهو يتحدث في الوقت نفسه إلى أحد واقف بجواره، إذ يوقظ في نفسه وفي لحظات معدودة طائفة من التمثلات لعل كل واحدة منها تحتاج لأجل أن تُختارَ حكمًا خصوصيًّا متعلقًا بملاءمتها، ذلك أن ضربة واحدة من الإصبع غير مطابقة للنغم سرعان ما يقع إدراكها على أنها نشاز، ومع ذلك فإن المجموع ينتظم بنحو سيكون فيه على الموسيقيّ الذي أرخى العنان لموهبته أن يتمنى كثيرًا لو وضع تدوينًا لألحان القطع التي أفلح في إنجازها في أكثر من مناسبة، وأنه قد لا يأمل أن يبلغ إعادتها بنفس القدر من النجاح ولو جد في ذلك كل الجد.

بهذا التقدير يكون ميدان التمثلات **الغامضة** هو الأعظم لدى الإنسان. ولكن لما كان لا يتيح من إدراك الإنسان غير الجزء السلبي من كيانه، من حيث هو ألعوبة الانطباعات، لم تكن نظرية هذه التمثلات غير مجرد جزءٍ من الأنثروبولوجيا الفيسيولوجية، لا من الأنثروبولوجيا البراغماتية، التي هي غرضنا الأخصّ في هذا المقام.

ذلك أنه غالبًا ما يحصل لنا أن نتلاعب بهذه التمثلات الغامضة وأن تكون مصلحتنا أن نخفي عن مخيلتنا موضوعات محبوبة لدينا أو مكروهة؛ ولكن في غالب الأحيان أيضًا نكون نحن ألعوبة التمثلات الغامضة، ولا يكون ذهننا قادرًا على أن يتقي المزالق التي يقع فيها بفعل تأثيرها، حتى وإن أقر بأن ما فيها ضلال.

وكذا الحال في حب النكاح، بقدر ما يكون الذي يهدف إليه حقًّا لا أن يفعل خيرًا بموضوعه، بل أن يجد فيه متعة له. فكم لزم علينا أن نصطنع من الحيل منذ أقدم الأزمان، لأجل أن نلقي بحجاب رقيق على ما كان مذاقه شديدًا بالفعل، ولكنه مع ذلك يجعل الإنسان على شبه قريب بالنوع الحيواني الشائع، حتى ليكاد الأمر يبلغ ما يدعو إلى الحياء، وأن الكلمات، في جمع مرهف الحس، لا يجوز أن تلقى على عواهنها، حتى وإن كانت شفافة بما يكفي لتثير الضحك. إن المخيلة ها هنا تستمتع بما يتيسر لها من التوغل في الظّلمات، ولعله لا يلزم فن فائق حتمًا إن شئنا أن نجتنب **الكلبية**[38] فنجازف ونقع في **صفوية**[39] سخيفة.

وأما من جهة أخرى فنحن غالب الأحيان أيضًا ألعوبة التمثلات الغامضة، التي لا تريد أن تتلاشى، حتى وإن استضاءت بنور العقل [VII: 137]. فأن يوصي المرء بأن يكون قبره في حديقته أو تحت ظل شجرة، في الحقل أو في أرض قاحلة، إنما هو شأن خطير عند الذي أوشك على الموت: ولو أنه لا سبب يجعله يأمل في الحالة الأولى منظرًا بديعًا، ويخشى في الحالة الثانية أن يصيبه من الرطوبة زكامًا.

أن يكون اللباس هو الذي يصنع الإنسان، فذلك ما يصح أيضًا وبقدر معين عند العاقل من الناس. فالمثل الروسي يقول: «استقبل ضيفك على قدر زيه، ورافقه على قدر عقله»، ولكن الذهن ليس في مقدوره أن يجتنب انطباعًا أوحت به تمثلات غامضة ذات أهمية معينة حدثت عن شخص حسن المظهر؛ وفي كل الأحوال سيبقى له مشروع بمقتضاه يصلح من بعد ذلك من الحكم الذي اتخذه من قبلُ.

وقد يحصل في أحيان كثيرة أن تُستخدم بالنجاح المطلوب ظلمة مدروسة لأجل أن توهم بروح العمق والرصانة، مثلُ ذلك ما يحدث للأشياء التي تُرى عند **الغروب** أو من خلال الضباب فتظهر أعظم بكثير مما هي عليه[40]. إن الإغماض (Skotison) (ليَحِلَّ الظّلامُ**!**)[41] هو الحكمة العليا لكل المتصوفة حتى يجلبوا لهم بظلمة مصطنعة، أولئك الذي يسعون وراء كنوز الحكمة. على أنه بوجه عام يجوز أن يكون مقدار معين من الغموض في نص مكتوب مقبولًا عند القارئ؛ ذلك أنه يدفعه إلى الشعور بجودة قريحته[42]، حتى يعمل على تحويل الغامض إلى مفهومات واضحة.

في البيان والإغماض لدى الوعي بتمثلاتنا
6 §

إن الوعي بتمثلاتنا، إذ يكفي **لتمييز** موضوع عن غيره، هو **الوضوح.** أما [VII: 138] الذي بفضله تضاء **جمع** التمثلات، فيسمى **البيان.** وحده هذا الأخير هو الذي يجعل مجموعًا من التمثلات تصير **معرفة**، حينئذ فإن كل جمع مرفوق بالوعي، إذ يفترض وحدة لهذا وقاعدة لذاك، يلقى **ترتيبًا** يضعه الفكر في هذا الشتات. فالتمثل البيّن لا يمكن لنا أن نقابله بتمثل **مشوّش** (perceptio confusa)، وإنما يتعين أن نعارضه فحسب بما هو **غير بيّن** (mere clara). فأما ما يكون غامضًا فيلزم أن يكون مركبًا وجوبًا، وأما البسيط فليس فيه ترتيب ولا **تشويش** أصلًا. وهذا الأخير إنما هو سبب للإغماض، وليس **تعريفًا** له. ففي كل تمثل مركب (perceptio complexa)، مثلما هو حال كل **معرفة** (باعتبارها تقتضي دومًا الحدس والمفهوم)، يقوم البيان على **الترتيب** الذي بمقتضاه تتألف التمثلات الجزئية، التي تفضي حينئذ إما إلى (من وجهة صورية بحتة) مجرد تصنيف منطقي إلى تمثلات قاهرة وأخرى تابعة (perceptio primaria et secondaria)، أو إلى تقسيم **واقعي** إلى تمثلات أولية وأخرى ثانوية (perceptio principalis et adhaerens)؛ وهو ترتيب من شأن كل معرفة أن تصير به بينة. وقد نرى أنه إن كانت ملكة **المعرفة** بوجه عام يلزم أن تسمى **ذهنًا** (بالمعنى الأعمّ للعبارة)، فإن هذا الأخير يلزم أن ينطوي على **ملكة تصور** (attentio) لتمثلات معطاة، من أجل إنشاء **حدس**، و**ملكة فصل** لما هو مشترك بين الكثير منها (abstractio)، من أجل إنشاء **مفهوم**، و**ملكة تأمل** (reflexio)، ومن أجل إنشاء **معرفة** بالموضوع.

فالذي له أن يحوز هذه الملكات بدرجة عالية، نسميه **فطنًا**[43]، وأما الذي لم يكن له منها غير نصيب يسير، فيسمى **أبلهًا**[44] (لأنه يحتاج دومًا إلى اتباع غيره)، على أن الذي له في استعمالها أن يأتي بزيادة من الأصالة (يستمد بفضلها من نفسه ما لا يُتلقّى في العادة إلا بتوجيه من الغير) فيسمى **عبقريًّا**[45].

والذي لم يتعلم شيئًا مما يمكن للمرء أن يعلمه بسبيل التلقين يسمى **جاهلًا**، لو كان **يجب** عليه أن يحوز هذا العلم ليصير امرأ متعلّمًا كما يحب أن يظهر؛ ذلك أنه دون هذا الزعم، يمكن له أن يكون عبقرية عظيمة. وأما الذي لا يقدر على أن **يفكر بنفسه**، وله في ذات الوقت أن يعلم كثيرًا، فإنا نسميه **ناقص عقل** (محدود). ويجوز للمرء أن يكون له تحصيل **واسع** (آلة لتلقين الآخرين، مثلما لُقِّنّا نحن أنفسنا) وهو بالنظر إلى الاستعمال المعقول [VII:139] لمعرفته التاريخية **محدود** جدًّا. وأما الذي، بما يحصل لديه من طريقة للتصرف فيما قد تعلمه، لا يراعي، حينما ينشر معرفته للعموم، مقتضى المدرسة (أي النقص في الحرية عند التفكير بالذات)، فهو **متحذلق**(46)؛ سواء عنده أكان عالمًا أو جنديًا أو حتى زير نساء. فمن بين هؤلاء يكون المتحذلق العالم بالأساس أدعى للتحمل، لأنه يمكن لنا على الأقل أن نتعلم منه شيئًا؛ خلافًا لذلك، فإن التلطف(47) مع الآخرين فيما هو صوري (الحذلقة)(48)، ليس بلا نفع فحسب، بل يبدو سخيفًا، من قبل ما يغلب على المتحذلق من الفخر لا محالة، ما دام فخرًا **لجاهل**.

ولكن الفن، أو بالأحرى الحيلة التي يلتمسها المرء للتحدث **بنبرة** صفوة القوم، وللتظاهر عمومًا باتباع التقليعات الشائعة(49)، وهو ما نسميه بطريق الخطأ، ولا سيما متى تعلق الأمر بالعلم، **الشهرة**(50)، والحال إنه يتعين أن نتحدث بالأحرى عن بهرج، إنما يناسب ما يعتري العقل المحدود من فقر شديد. على أن الأطفال فقط هم الذين ينساقون وراء هذا التضليل. «طبلك رمز لك: هو صاخب لأنه فارغ (كما قال الكويكر أديسون إلى الضابط الذي كان يثرثر بجانبه في العربة)»(51).

فالحكم على الناس بناءً على ما لهم من قوة عاقلة (على الذهن بوجه عام)، يقتضي تقسيمهم قسمين، الذين هم أصحاب **حس مشترك** (sensus communis)، وهو على الحقيقة غير **مبتذل** (sensus vulgaris)، والذين هم أصحاب **علم**. فأما الأولون فهم من العارفين بالقواعد عند حالات التطبيق (in concreto)، وأما الآخرون فيعرفونها لأجل ذاتها وقبل كل تطبيق (in abstracto). إن الذهن الذي يندرج تحت الضرب الأول من القوة العاقلة يسمى ذهنًا بشريًا **سليمًا** (bon sens)(52)، وأما الذي من الضرب الآخر فيسمى **فطرة فائقة** (ingenium perspicax). ولعله من اللافت للنظر أن الضرب الأول من الذهن، الذي يُنظر إليه عادة بوصفه مجرد ملكة عاقلة عملية، لا يُعَدّ فحسب من جهة قدرته على التحلل من الثقافة، بل قد يُنظر إليه من جهة أنه قدرة من شأن الثقافة، إن لم يقع استبعادها بالقدر الكافي، أن تصير مسيئة له، فمن ذلك جاء الاحتفاء به إلى حد الغلو(53)، فلا يُتصور إلا خزانة لكنوز مخفية في أعماق النفس، بل يبلغ الأمر أن يُرفع حديثه إلى رتبة الخوارق (جنّي سقراط)، إلى ما هو أوثق مما يتاح لكل علم مدروس أن يأتي به. وفي كل الأحوال فإنه من اليقيني أنه إن كان حل مسألة من المسائل قائمًا على القواعد الكلية والفطرية للذهن (التي يسمى امتلاكها حسًا جِبليًا)(54)، فإنه من غير اليقيني أكثر أن يُصار إلى اقتضاء مبادئ مدروسة ومصطنعة [VII: 140] (طبقًا للحس المدرسي)(55)، وإلى الحسم في النتيجة بناءً عليها، من أن يقع الركون دفعة إلى مبادئ تحديد الحكم التي هي مركوزة في أغوار النفس، فإن ذلك ما يجوّز لنا أن نسميه **ذوقًا** منطقيًا(56): حيث يتمثل التأمل الموضوعَ

من أوجه شتى ويستخرج منه نتيجة صحيحة، دون أن يعي الأفعال التي تحصل لأجل ذلك في باطن النفس.

غير أن الذهن السليم ليس له أن يستأثر بهذا الفضل الذي له ويثبته إلا بالنظر إلى موضوع التجربة، وهو فضل لا يكون فحسب بالاستزادة من المعرفة التي له **بواسطتها**، وإنما بتوسيعها (التجربة) هي نفسها، لا من وجهة نظر تأملية، وإنما من الوجهة التجريبية العملية فحسب؛ ذلك أن وجهة النظر الأولى تحتاج إلى مبادئ علمية قبلية، وأما الثانية فيجوز أيضا أن يُحتاج فيها إلى تجارب، أعني إلى أحكام شأنها أن تثبُت باستمرار بسبيل المحاولة والنجاح.

في الحسّ مقابل الذّهن
7 §

أما ما يرجع إلى حال التمثلات، فإن النفس[57] عندنا إما أن تكون **فاعلة** وتفصح عن **ملكة** (facultas)، أو أن تكون منفعلة وتُردّ إلى **القابلة** (receptivitas). وذلك أن **المعرفة** تتضمن الوجهين متصلين فيها، وكذا إمكان تحصيلها الذي نسميه **الملكة العاقلة** بالنظر إلى الجزء الأشرف منها، أعني نشاط النفس الذي يربط التمثلات، أو يفصل بينها.

إنٍ التمثلات التي يكون للنفس بإزائها موقف انفعالي، والتي من خلالها تكون الذات بذلك **منفعلةً** (سواء عندها أن انفعلت بنفسها أم كانت منفعلة بموضوع)، إنما تنتمي إلى القوة العاقلة **الحسية**، وأما تلك التي تنطوي على مجرد **فعل** (الفكر)، فتنتمي إلى القوة العاقلة **الذهنية**. فالأولى تسمى أيضًا قوة عاقلة **دنيا**، والثانية قوة عاقلة **عليا**[58]. هذه لها [VII: 141] صفة **الانفعالية**[59] التي للحس الباطن الذي من شأن الأحاسيس، وتلك لها صفة التلقائية[60] التي للإدراك الباطن[61]، أعني الوعي المحض بالفعل، الذي يشكل الفكر والذي بانتسابه إلى المنطق (نسق قواعد الذهن)، كما ينتسب الحس الباطن إلى **علم النفس** (جماع كافة الإدراكات الباطنة تحت لواء قوانين الطبيعة)، يقيم قواعد التجربة الباطنية.

ملحوظة

إن موضوع التمثل، الذي لا يتضمن إلا النحو الذي أنفعلُ به، لا يتيسر لي أن أعرفه إلا كما يظهر لي، وأما التجربة كلها (المعرفة التجريبية)، الباطنية والخارجية على حد سواء، فليست إلا معرفة بالموضوعات كما **تظهر** لنا، لا كما **تكون** عليه (مأخوذة لأجل ذاتها فحسب)؛ ذلك أن

خاصية موضوع التمثل ليست هي فقط التي ينبع منها ضرب الحدس الحسي الذي يصدر عنه فكر هذا الموضوع (مفهوم الموضوع)، وإنما خاصية الذات والإحساسية[62] الراجعة إليها. وأما الخاصية الصورية لهذه القابلية[63] فلا سبيل لها أن تُتسلم بطريق العكس من الحواس بأي وجه، وإنما هي معطاة لزومًا (من حيث هي حدس) بنحو قبلي، أعني أنه يتعين أن يبقى ثمة حدس حسي، ولو استُبعد كل وجود تجريبي (متضمنًا **الانطباع الحسي**)، فإن هذا العنصر الصوري الذي من شأن الحدس هو لدى التجارب الباطنة **الزمان**.

فالتجربة لما كانت معرفة إمبيريقية، وأن المعرفة إنما تقتضي لنفسها (من حيث تقوم على الأحكام) التأمل (reflexio)، وبالنتيجة وعي الفعل الذي يتحقق في جمع بشتات التمثل طبقًا لقاعدة تضمن وحدته، أعني **المفهوم** والفكر بوجه عام (المتميز عن الحدس): صار الوعي بهذا النحو منقسمًا إلى وعي **استدلالي** (والذي من حيث هو منطقي يلزم أن يسبق لأنه يعطي القاعدة)، ووعي **حدسي**؛ أما الأول (الإدراك الباطني المحض لفعل الروح) فهو بسيط. ذلك أن أنا التأمل لا ينطوي في نفسه على أدنى تعدد وهو دومًا واحدٌ بعينه في الأحكام كلها، من أجل أنه لا يتضمن غير العنصر الصوري للوعي، في حين أن **التجربة الباطنية** تتضمن عنصره المادي وشتاتًا [VII: 142] هو من شأن الحدس الباطني التجريبي، أنا **التصور**، (وتبعًا لذلك إدراك إمبيريقي).

والحق أني، بوصفي كائنًا عاقلًا، وبالنظر إلى كوني كائنًا حسيًا، ذات واحدة بعينها، وأما بوصفي موضوعًا للحدس التجريبي الباطني، أعني من حيث أكون منفعلًا انفعالًا باطنيًا بحواس واقعة في الزمان، سواء عندها أن كانت متساوقة أم متعاقبة، فإني لا أعرف نفسي إلا كما أظهر لنفسي، لا كشيء في ذاته. ذلك أن هذا الأمر مقيد بشرط الزمان، الذي ليس هو من مفاهيم الذهن (وبناء عليه ليس مجرد تلقائية)، الأمر الذي ينجم عنه أن شرطًا، بالنظر إليه تكون ملكة التمثل عندي منفعلة (وتنتسب إلى القابلة). بناءً عليه فإنه لا يتيسر لي أن أعرف نفسي إطلاقًا من خلال التجربة الباطنية، إلا كما **أظهر** لنفسي؛ وهي قضية وقع تحريفها غالب الأحيان بسوء تقدير، حتى صارت تعني: إنه **يظهر** لي فحسب (mihi videri) أن لي بعض تمثلات وإحساسات، وحتى إني أوجد بوجه عام. فالظاهر[64] علة لحكم مضلل، أملته أسباب ذاتية، أُخِذت على أنها موضوعية بسبيل الخطأ. وأما الظاهرة[65] فليست حكمًا بأي وجه، وإنما هي مجرد حدس تجريبي، شأنه أن يصير بواسطة التأمل والمفهوم الذهني الذي يصدر عنه، تجربة باطنية، ومن ثَمّ حقيقة.

أن تؤخذ عبارات **الحس الباطني** و**الإدراك الباطني** عند علماء النفس بعموم على أنها من المترادفات، من دون اعتبار لما ينبغي أن يعنيه الأول من وعي نفسي (تطبيقي) لا غير، وما ينبغي أن يعنيه الثاني من وعي منطقي وحسب (محض)، ذلك هو سبب هذه الضلالات. على أنه إن كنا لا نقدر أن نعرف أنفسنا من خلال الحس الباطني إلا **كما نظهر لأنفسنا**، فذلك أمر يتوضح بفعل تصور (apprehensio) الانطباعات المتأتية من الحس الباطني التي تفترض شرطًا صوريًا للحدس الباطني للذات، أعني الزمان، الذي لا يكون مفهومًا ذهنيًا، والذي لا قيمة له من ثَمّ إلا بما هو مجرد شرط ذاتي للنحو الذي يتيسر به للإحساسات الباطنية أن تعطى إلينا طبقًا لهيئة النفس البشرية، ولكون هذا التصور بالنتيجة لا يوفر لنا معرفة بالموضوع كما هو في ذاته.

* * *

إن هذه الملحوظة لا تنتمي إلى الأنثروبولوجيا بنحو خاص. ففي هذه الأخيرة تكون الظّواهر المجموعة تحت قوانين الذّهن تجارب، ولا يُصار فيها إلى الانشغال بضرب تمثل الأشياء من حيث يجوز لنا أخذها بغض الطرف عن صلتها **بالحواس** (ومن ثَمّ في ذاتها) [VII: 143]؛ ذلك أن هذا البحث ينتمي إلى الميتافيزيقا التي شأنها إمكان المعرفة القبلية. غير أنه قد كان من الضروري أن نرجع شوطًا بعيدًا، حتى نستبعد على الأقل بخصوص هذه المسألة ترهات العقل التأملي. يبقى أن معرفة الإنسان بسبيل التجربة الباطنية، بقدر ما يتيسر له الحكم على الآخرين في جانب كبير بناءً عليها، ذات غناء عظيم، وإن كانت مع ذلك وفي الوقت نفسه منطوية على صعوبة لعلها أكبر من التقدير السليم للغير، فالباحث في باطنه الذي سرعان ما يزيَّن له أن **يضيف**، بدل أن يلاحظ فحسب، عناصر كثيرة إلى الوعي بالذات، إنما يجعل من المناسب بل من الضروري أن يقع الابتداء **بالظواهر** الملاحَظة في الذات بعينها، ليتقدم حينئذ ويتولى إثبات بعض القضايا المتعلقة بطبيعة الانسان، أعني **بالتجربة الباطنية**.

دفاع عن الحس
§ 8

أيما امرئ شأنه أن يُظهر كل التقدير الذي ينبغي **للذهن**، مثلما تبين ذلك بداءةً تسميته بالملكة العاقلة **العليا**؛ فإن شاء أحدهم أن يتغنى له بالمديح، صار عرضة للسخرية، حاله حال الخطيب الذي هم بمدح الفضيلة وتمجيدها (stulte ! quis unquam vituperavit)[66]. ولكن الحساسة ذات سمعة رديئة. فنحن نتحدث عنها بكثير من السوء: مثلُ ذلك 1) أنها **تُضلّ** ملكة التمثل. 2) أن لها الكلمة العليا، وهي، إذ تتظاهر بأنها **سيدة** على الذهن، في حين أنه لا ينبغي لها إلا أن تكون **خادمة** له، عنيدةٌ وشديدة المراس. 3) أنها تسعى إلى **التغليط**، وأننا بإزائها لسنا في مأمن من شيء. ولكنها من جهة أخرى لا تفتقر إلى المادحين، ولا سيما من بين الشعراء وأصحاب الذوق، الذين لا يحتفون **بإضفاء الحس**[67] على مفاهيم الذهن بوصفها كسبًا فحسب، وإنما يُنزّلون أيضًا، بنحو يجعل من غير الضروري أن يُصار إلى تفكيك المفاهيم إلى عناصرها الذهنية بعناية فائقة، ما هو **متينٌ** (جمام الفكر) أو ما هو **فخمٌ** (تشديد النبر) في اللغة وما هو **بيّنٌ** (الصفاء في الوعي) في التمثلات، وهم يعلنون مع ذلك دون مواربة أن عراء الذهن هو الفقر بعينه[68]. ولسنا في هذا المقام بحاجة إلى أي مداح[69]، وإنما إلى محام يقف ضد المدعي.[VII: 144]

إن الوجه **الانفعالي** في الحساسة، الذي لا فكاك لنا منه في كل الأحوال، هو فعلًا علة لجميع الآفات التي تنسب لها. فالكمال الداخلي للإنسان إنما يكمن في أن استخدامه لكافة ملكاته يقع تحت قدرته، بحيث يجعل منه تحت طائلة **مشيئته الحرة**. على أنه يلزم لهذا الشأن أن يسود **الذهن**، دون

أن يمس الحساسة (التي هي في حد ذاتها من الغوغاء، لكونها لا تعقل) وهنٌ؛ ذلك أنه من دونها لن يكون ثمة مادة يمكن عَرْكُها لأجل استعمال الذهن الواضع للقوانين.

تبرئة الحس بالنظر إلى المؤاخذة الأولى
9 §

فأما الحواس فلا تُضلّ أبدًا. فالذي شأنه أن **يتصور** شتاتًا معطى، ولكن **دون أن ينتظمها بأي وجه**، لا يجوز لنا أن نلومه بأنه يعمل على **تضليله**. وأما إدراكات الحس (تمثلات تجريبية مصحوبة بوعي) فلا يمكن أن نسميها إلا **ظواهر باطنية**. والذهن إنما يتدخل ويربط بينها بقاعدةٍ من الفكر (الذي يضفي **الترتيب** على ما هو شتات)، ويصطنع منها في أول الأمر معرفةً تجريبية، أعني **تجربة**. هكذا يُصار إلى إخلال **الذهن** بواجبه، حينما يجرؤ على أن يحكم، دون أن يتولى من قبلُ ترتيب التمثلات الحسية طبقًا للمفاهيم، ثم يشتكي من بعد ذلك مما يطرأ عليها من التشويش، ويُحمّل ذنب ذلك إلى الطبيعة البشرية المجبولة على الحس. إن هذا الاعتراض يتصل بمؤاخذة لا أساس لها بخصوص ما يحدث من تضليل للتمثلات الخارجية والباطنية على حد سواء جراء الحساسة.

بيّنٌ أن التمثلات الحسية تَرِد متقدمة على التمثلات الذهنية وتتجلى دفعة واحدة. غير أن الرصيد الذي تحمله شديد الغناء إن أضاف إليه الذهن ما يلزم أن يضيف بترتيبه وهيئته العقلية، وإن رفع إلى الوعي مثلًا عبارات **متينة**(70) للمفهوم، و**فخمة**(71) للشعور، وتمثلات **مهمة**(72) لتحديد الإرادة. إن الثراء، الذي يمكّن إنشاءات الروح، في فني الفصاحة والشعر، من أن تُبسط للذهن مرة واحدة [VII: 145] (دفعة واحدة)، شأنه أن يوقعه في الحرج أغلب الأحيان من جهة استخدامه العقلي، وأما الذهن فسرعان ما يقع في الضلال إن تعين عليه أن يتولى كافة أعمال التفكر، التي يضطلع بها فعلًا في هذا المقام، بالإيضاح وبتمييز بعضها عن بعض، ولو كان ذلك في غياهب الظلمات. على أن الحساسة لا تتحمل ها هنا أدنى ذنب، بل لها بالأحرى فضل أن وهبت الذهن مادة ثرية، ليست المفاهيم المجردة التي له بالقياس إليها غالب الأحيان غير تفاهات بارقة.

تبرئة الحس بالنظر إلى المؤاخذة الثانية
10 §

أن الحواس لا تتحكم في الذهن. بل هي بالأحرى لا تضع نفسها تحت تصرف الذهن إلا لعرض خدماتها عليه. أما إن شاءت ألا يقع تجاهل الأهمية التي من شأنها بالخصوص، فيما نسميه الحس البشري المشترك (sensus communis) فإن ذلك ينبغي ألا يؤخذ على أنّه ادعاءٌ تريد به الهيمنة على الذهن. والحق أنه ثمة أحكام لا تمثل **شكليًا** أمام محكمة الذهن، من أجل أن تخضع لتقديرها؛ والحال أنه يظهر أنها مُملاة مباشرة من الحس. إن أحكامًا من هذا الضرب هي التي تكون متضمَّنة في ما نسميه إنذارات أو نَوبَات آتية من الرجم بالغيب (مثل تلك التي كان سقراط ينسب النطق بها إلى تابعه الجني). حينئذ نفرض أن الحكم **الأول** بخصوص ما يتعين فعله من عدل وتعقل في حالة من الحالات الطارئة، إنما يشكل في العادة أيضًا الحكم **الصحيح** الذي ليس بوسعنا إلا تنميقه بالسبر والتجويد. على أن هذه الأحكام لا تَرِد في واقع الأمر من الحواس، بل من تأملات فعلية، وإن كانت غامضة، من الذهن. إن الحواس بهذا الخصوص لا ترفع أية دعوى(73)، وهي شأنها شأن العامة من الناس من الذين إن كانوا من غير الدهماء (ignobile vulgus)، خضعوا لسيدهم طوعًا، أي الذهن، وهم مع ذلك يريدون أن يُستمع إليهم. فإن كانت بعض الأحكام وبعض الآراء مقبولة من حيث هي صادرة عن الحس الباطني صدورًا مباشرًا (بغير توسط من الذهن)، والحال أنه يؤخذ بوصفه سيدًا على نفسه وأن أحاسيسه تُعدّ أحكامًا، صرنا بذلك في حال من الجنوح(74) الصرف، الذي هو شديد الشبه باضطراب الحواس.[VII:146]

تبرئة الحس بالنظر إلى المؤاخذة الثالثة
§ 11

أن الحواس لا تُغلّط. هذه القضية هي استبعاد للاعتراض الأخطر، الذي هو أيضًا، إن تصفحناه جيدًا، الأوهى، من بين الاعتراضات الموجهة إلى الحواس؛ وليس ذلك لأنها ذات حكم صحيح دومًا، وإنما لأنها لا تحكم أصلًا، الأمر الذي يجعل الخطأ موكولًا إلى الذهن في كل الأحوال. ومع ذلك فإن الظاهر الحسي (species, apparentia) إن لم يسهم في تبرئته، ففي التماس العذر له، وإن المرء بهذه المثابة غالبًا ما يقع في أخذ البعد الذاتي لنمط التمثل الذي له على أنه بعد موضوعي (كأن يأخذ البرج البعيد الذي لا **يرى** زواياه، على أنه **دائري**، والبحر الذي يبلغ جزؤه البعيد بصره بواسطة أشعة لامعة أعلى على أنه **أعلى** من الضفة (altum mare)، والبدر، الذي يراه عند طلوعه في الأفق من خلال ضباب، ولو أنه يدركه من نفس زاوية النظر، على أنه أبعد، وبالتالي **أعظم** مما يبدو عليه عاليًا في السماء) وهو بذلك ينقاد إلى أخذ **الظاهرة** على أنها **تجربة**، الأمر الذي يوقعه في خطأ هو من قبَل العيب في الذهن، لا في الحس.

* * *

إن توبيخًا، يوجهه المنطق ضد الحساسة، إنما يتمثل في لومها على **الضحالة**(75) (الفردانية، التقيد بالجزئي)، على النحو الذي تستفيد به منها؛ وأما الذهن وما يتعلق به، من حيث يتطلع إلى الكلي، ويكتفي وجوبًا بالمجردات، فإن اللوم الذي يوجه إليه هو **الجفاف**(76). إن الممشى الإستطيقي، الذي مقتضاه الأول هو الشهرة، إنما يفتح سبيلًا يتيسر منه الإفلات من هاتين النقيصتين.

في القدرة التي لنا بالنظر إلى الملكة العاقلة بعامة § 12

لقد أفضت بنا الفقرة السابقة، التي كانت متعلقة بملكة التظاهر، التي لا **يقدر** أي امرئ عليها، إلى تبيان مفاهيم **اليسير** و**العسير** (leve et grave)، والتي لا تعني حقا في اللسان الألماني حرفيا غير خصائص وقوى جسدانية، وذلك أنها كالحال في اللاتينية، وبشيءٍ من القياس [VII: 147] ينبغي أن تدل على ما هو **متاح** (facile) وما هو **بسبيل المقارنة غير متاح** (difficile)؛ فأما ما يكون بالكاد متاحًا فيُعدّ **ذاتيًّا غير متاح**، في بعض المواقف والظروف، من قبل ذات ترتاب في حيازة القوة اللازمة لأجل ذلك بدرجة كافية.

وأما **اليسر** في فعل شيءٍ ما (promptitudo) فلا يجب الخلط بينه وبين **البراعة** التي تكون لنا في مثل تلك الأفعال (habitus). إذ يعني الأول درجة معينة من الملكة الآلية: «من شاء استطاع»، ويشير إلى **إمكان** ذاتي. أما الثانية فتشير إلى **الضرورة** الذاتية العملية، أي **العادة**، وبالنتيجة إلى درجة معينة من الإرادة تحصل غالبًا باستعمال متواتر لقوتها: «أريد لأن الواجب يأمر بذلك.» ولعله أمر يجعلنا لا نفسر **الفضيلة**: بكونها **البراعة** التي ميدانها الأفعال الحرة والمطابقة للشرع؛ ذلك أنه في هذه الحال ستكون مجرد آلية في تطبيق القوة. وأما الفضيلة فهي **العزم الأخلاقي** على أداء واجبها، مما لا ينبغي له أن يصير عادة، وإنما أن يصدر، والذي هو دومًا جديد كله وأصلي، عن شاكلة الفكر(77).

إن اليسير معارض **للعسير**، ولكنه غالبًا ما يكون أكثر معارضة **للشاق**. **فاليسير** عند ذات بعينها هو ما لأجله يمكن له أن يلقى في نفسه فائضًا عظيمًا من قوته بالقياس إلى مقدار القوة المطلوب تطبيقه على فعل ما. أيها أيسر من الإيفاء بشكليات شأن الزيارات، والتهاني والتعازي؟ أليست هي أيضًا من المهمات الثقيلة على رجل مشغول؟ ذلك أن الأمر يتعلق **بتكاليف** ودية (منغصات)، كل واحد يتمنى من أعماق قلبه، أن يتحلل منها، حتى وإن كان له مع ذلك أيضًا أن يلزم شيئًا من التحوط في التخلي عن السائد من الأعراف.

ألا ترى التكاليف التي تغلُب على المظاهر المحسوبة على الدين، وقد انتهت بالأخص إلى مرعيات متعلقة بالشكل الكنسي ليس إلا؛ حيث يوضع فضل التقوى في بطلان النفع منها، وفي

مجرد امتثال المؤمنين بما يجعلهم منساقين وراء غمرة الشعائر والفرائض، والاستغفار وإماتة الشهوات (التي أحسنها أكثرها عددًا). ومهما يكن من أمر فإن هذه المشاق، وإن كانت **يسيرة من الناحية الآلية** (ما دامت لا تقضي بالتضحية بأية نزوة فاسدة)، فإنها **عسيرة جدًا** على العاقل من الناحية **الأخلاقية**، وشاقة عليه. ولذلك حين يقول المعلم الأخلاقي العظيم للشعب: «وصاياي ليست ثقيلة»[78]، فهو لم يكن يقصد بذلك أن يقول إنه لا حاجة للإيفاء بها إلا لبذل قسط ضئيل من الجهد. وفعلًا فلكونها كذلك، كانت متطلبة لنوايا قلبية خالصة، الأمر الذي يجعلها أشد عسرًا من كل ما نُؤمَر به، غير أنها مع ذلك عند [VII: 148] ذوي الألباب أيسر بما لا نهاية له من أوامر تدعو إلى بطالة متشاغلة[79] (gratis anhelare, multa agendo nihil agere)[80]، مثل تلك التي تدعو إليها اليهودية؛ ذلك أن الذي هو متيسر بنحو آلي، يشعر به الإنسان العاقل كما لو كان إصرًا ثقيلًا، حينما يتبين أن المشقة التي نبذلها له ليست شيئًا مذكورًا.

أن **يعمل** المرء شيئًا عسيرًا فذلك من **الفضل**[81]، وأما أن يصبغه بصبغة اليسر ولو كان المرء لا يقدر على استكماله بنفسه، فذلك **تضليل**[82]؛ ذلك أن إتيان الأمر اليسير **ليس فيه فضل** أصلًا. إن الطرائق والآلات ومن ضمن ذلك توزيع الأعمال بين مختلف أصحاب الصنائع (عملًا بما يقتضيه المصنع)، كل ذلك يجعل من اليسير جدًا ما كان يكون عمله باليدين عسيرًا، دونما استخدام لآلات أخرى.

أما **الإشارة** إلى المصاعب قبل تقديم التعليمات اللازمة للمشروع (كالشأن مثلًا في مباحث الميتافيزيقا)، فيمكن أن تكون حتمًا من دواعي الفزع، ولكنه أمرٌ أفضل من **تغطيتها** بأغطية التغافل. إن كل من يرى فيما يُقدِم عليه أمرًا يسيرًا إنما هو **طائش**[83]. أما الذي يجعل من كل ما يعمل أمرًا يسيرًا فهو **بارع**[84]؛ على أن الذي يخل بما يلزم لعمل ما من الجهد هو **متثاقل**[85]. إن حديث الناس بعضهم لبعض في محفل (المسامرة) هو مجرد لهو حيث ينبغي أن يكون كل شيء يسيرًا وأن يظهر كذلك. من ذلك كانت المراسم (تصنع الفخامة) في هذا المقام، مثل العادة التي تقضي بالتوديع المنفرد بعد الوليمة، ألْيقَ بآبائنا الأولين.

إن الأحوال الوجدانية للناس لدى ما يقدمون عليه من الشروع في شأن ما إنما هي متنوعة بتنوع الأمزجة. فالبعض يبتدئ بالمصاعب والمخاوف (السوداويون)، وأما البعض الآخر فالرجاء واليسر المزعوم في التنفيذ يَردان على الخاطر في المقام الأول (البلغميون).

فما ترون إذًا في الأقاويل المتكبرة لذوي البأس من الرجال، والتي لا تستند إلى المزاج الصرف: «أن ما **يريده** المرء، **يقدر** عليه»؟ ليس الأمر ها هنا شيئًا غير تحصيل حاصل أجوف: ذلك أن ما يريد **امرؤ فعله وفقًا لإمرة عقله القاضي بأحكام أخلاقية**، **يتوجب** عليه ذلك، وبالتالي **يقدر** عليه أيضًا (لأن العقل لا يأمره بالمستحيل أصلًا). ومع ذلك قد كان منذ بضعة سنين أناس من المغرورين زُيّن لهم أن يذهبوا بعيدًا بكبرهم بالمعنى الفيزيائي وأن يعلنوا أنفسهم غزاة للعالم، هذه الفصيلة منذ زمان بعيد صار حكمها من حكم الغابرين.

وفي نهاية المطاف، فإن **الإلف** (consuetudo)، بفعل ما تتركه الانطباعات التي من الضرب عينه، إذ تدوم طويلًا دون أن تتبدل، لتحرم الحواس من القدرة على الانتباه، بحيث إننا

[VII: 149] لا نكاد نعيها إلا قليلًا، يجعل من احتمال الألم أمرًا **يسيرًا** (وهو الذي يقع حينئذ تشريفه على وجه الخطأ بتسميته باسم فضيلة بعينها: هي الصبر)، وهذا الإلف هو الذي يجعل مع ذلك أيضًا الوعي والذكر، لما لقينا من خير، أمرًا **أشد عسرًا**، وهو ما يفضي في غالب الأحوال إلى الجحود[86] (الذي هو عيب حقيقي).

أما **الاعتياد** (assuetudo) فهي إكراه فيزيائي داخلي يدفع دومًا إلى التصرف على النحو عينه المتبع إلى هذا الحد. فتراه بذلك ينزع عن الأفعال الحسنة قيمتها الأخلاقية، من أجل أنها تسبب إجحافًا بحق حرية الروح وتجعل زيادة على ذلك من الفعل نفسه مكررات خالية من التفكير (السآمة)، لتصير بذلك سخيفة. فاللازمات[87] المعتادة (وهي **جُملٌ** تُستخدم لمجرد سد الفراغ في الفكر) تجعل السامع في خشية دائمة من لزوم الاستماع باستمرار إلى نفس القوالب الجاهزة، حتى لكأن المتحدث قد صار آلة ناطقة. وأما السبب الذي يجعل عادة غيرنا من الناس تثير فينا اشمئزازًا، فهو راجع إلى أنه يُظهر بشدة ما في الإنسان من الحيوان، إذ يُساق بحكم الاعتياد كما يُساق **بحكم الغريزة**، على نحو الفطرة الثانية (غير البشرية)، وأنه بذلك يركب خطرًا إذ يصير سواسية مع دابة الأنعام. على أن بعض العوائد يمكن لها أن تنشأ وتستقر عن قصد، في حال رفضت الطبيعة أن تمد الإرادة بعونها، مَثَلُ ذلك ما يقع بفعل التقدم في السن من الاعتياد على ساعة الأكل والشرب، على نوعه ومقداره، وكذلك الأمر بخصوص النوم، بحيث نصير شيئًا فشيئًا إلى تواتر آلي. إلا أنه أمر لا يصح إلا استثناءً وفي حال الضرورة. أما عموم القاعدة فيقضي بأن كل اعتياد مفسدة لا محالة.

في التلاعب المصطنع بالمظهر الحسي
§ 13

إن **الخداع**[88] الذي يتراءى للذهن من خلال تمثلات الحواس (praestigiae) يمكن أن يكون طبيعيًا، **أو** اصطناعيًا، وهو إما **وهم**[89] (illusio)، وإما **تضليل**[90] (fraus)؛ فأما الخداع الذي بمقتضاه نضطر إلى التصديق بما نشهد بأعيننا، والحال أن الذات نفسها تعلن عن استحالة ذلك بواسطة ذهنها، فذلك ما نسميه **خداعًا بصريًا** (praestigiae).

وأما **الوهم**[91] فهو الخداع الذي تدوم آثاره، حتى وإن كنا ندري أن الموضوع المزعوم لا وجود له في الأعيان. هذه اللعبة [VII: 150] التي تتعاطاها الروح مع المظهر الحسي شديدة الامتاع والجاذبية، مثلما هو الحال مثلًا حينما نرسم على هيئة المنظور داخل معبد ما، أو كذلك، حسب قول رافائيل منغس، بشأن لوحة تمثل المدرسة المشائية (هي فيما يبدو لي لصاحبها كوريغيو)[92] «إنهم يبدون، حينما نتأملهم طويلًا، وكأنهم يمشون»؛ أو كما في مقر بلدية أمستردام، التي رُسم فيها سلّم، مع باب مفتوح قليلًا، يوحي إلى كل أحد بصعوده، وغير ذلك.

على أنه ثمة **تضليل** من الحواس؛ وذلك أنه متى تناهى إلى علمنا ما يكون من تكوين الموضوع، بطُلَ الظاهر في الحين. من ذلك ما يقع من ألاعيب المشعبذين بمختلف أصنافها. فالثوب الذي يسهم لونه في الإبانة عن الوجه هو وهم، أما الصبغة فهي تضليل. فبالأول نُفتن، وبالثاني ننخدع. ولذلك أيضًا لا نجد في أنفسنا احتمالًا **للتماثيل** التي تجسم أشكالًا بشرية أو حيوانية مصبوغة بألوان من الطبيعة، فتجدنا في كل حين منخدعين، بحيث نعدّها من الأحياء، في كل مرة تقع فيها فجأة تحت ناظرينا.

أما **الافتتان** (fascinatio)، الذي يحصل لنفس في حال سليمة، فهو الخداع الذي يقع من قبل الحواس، والذي قلنا عنه إنه لا يمت بصلة إلى الأشياء الطبيعية، ذلك أن الحكم، الذي **يوجد** بمقتضاه موضوع ما (أو خاصية له)، يتناوب باضطرار، حينما نصرف له انتباهنا، مع الحكم الذي بمقتضاه **لا يوجد** (أو إنه معمول على شاكلة أخرى)، بحيث يشبه أن تكون الحواس بهذا النحو متناقضة مع نفسها، مثل طائر يحوم حول مرآة يرى فيها نفسه ويظن بصورته أنها لطائر حقيقي حينًا، وأنها غير ذلك أحيانًا. إن هذا التلاعب بالناس، **بحيث لا يمكن لهم أن يثقوا في حواسهم**، إنما يحصل أكثر ما يحصل لأولئك الذين يقعون بشدة تحت وطأة الانفعال؛ فالعاشق، الذي (حسب هلفسيوس) يباغت معشوقته في أحضان غيره، يمكن أن يلقى منها، بعد أن تواجهه بمجرد الإنكار، الجواب التالي: «أيها الخائن، أنت لم تعد تحبني، أنت تصدق ما تراه أكثر، لا ما أقوله لك».[93] فما هو أشد أو بالأقل ما هو أنكى من ذلك، التضليلُ الذي يعمد إليه **المَقْماقُون**، والغَسنريون، و**المَسمَريون**، وسائر الأتباع المزعومين للسحر الأسود[94]. ففي الأزمنة الغابرة، كانت تسمى المسكينات من النساء الجاهلات، اللاتي تعتقدن أنه بمقدورهن أن يأتين رجمًا بالغيب مثل هذا، **ساحرات**، وحتى في عصرنا، لا يزال التخلص التام من هذا الاعتقاد بعيد المنال[95]. ولقد يظهر أن الشعور بالاندهاش من [VII: 151] شيء غير مألوف له في ذاته على الأنفس الضعيفة أثر جاذب عظيم: لا لأن منظورات جديدة تنكشف له بغتة فحسب، وإنما لأنه بهذا النحو متحلل من استخدام العقل، الذي يلقي عليه بثقله، في حين يسعى لاستدراج الآخرين ليصيروا سواسية معه في الجهل.

في المظهر الأخلاقي المباح
§ 14

إن الناس بالجملة، متى كانوا من أهل الحضر، هم في الأغلب من المرائين؛ فهم يتخذون ظاهرًا من التودد، واحترام الغير، والحياء، والإيثار، دون أن يعمدوا إلى خداع أي كان، من أجل أن الناس جميعًا متفقون على أن لا شيء من ذلك صادر من شغاف القلب، وأن ذلك أمر حسن تصلُح به أحوال الدنيا. ذلك أنه لما كان الناس يضطلعون بهذه الأدوار، صارت الفضائل التي انتحلوا ظاهرها لحين من الدهر فعلًا إلى التيقظ شيئًا فشيئًا، ونفذت إلى سريرتهم. ومع ذلك فأن

نخدع المخادع فينا، أعني الميل، فذلك مفاده الرجوع إلى قانون الفضيلة، وأنه لا خداع هنالك، وإنما بالعكس من ذلك طريقة بريئة لإيهام أنفسنا.

هكذا يكون **اشمئزاز**(96) المرء من وجوده نابعًا من فراغ الفؤاد من الأحاسيس التي يتطلع إليها باستمرار، ومن الملل، حيث نشعر بثقل العطالة، أعني بالسأم الذي يحدثه كل شغل، يجوز أن نسميه عملًا، والذي بإمكانه أن يطرد هذا النفور، من حيث يرتبط بالشقاء، وهو شعور مستكره إلى أقصى حد، لا سبب له غير الميل الطبيعي إلى **الترفه**(97) (إلى راحة لم يسبقها أي تعب). غير أن هذا الميل خادع، حتى بالنظر إلى الغايات التي [VII: 152] يصطنع منها العقل للإنسان قانونًا(98)، وذلك بقدر ما يحضه على أن يرضى عن نفسه، **حينما لا يأتي شيئًا** (بالتغذي دونما غاية)، لأنه حينها وفي كل الأحوال **لا يفعل الشر أصلًا**. وأما أن يغالط مثل هذا الميل من جانبه بهذه الصورة (الأمر الذي يجوز أن يحصل إما بطريق اللهو بالفنون الجميلة، أو في غالب الأحوال، بمخالطة الناس ومبادلتهم الحديث)، فيسمى **تمضية للوقت** (tempus fallere)؛ والعبارة في هذا المقام مطابقة للقصد، أعني مغالطة الميل عند السكينة التي لا يشغلها شيءٌ، حينما يعن للروح أن تروّح عن نفسها فتلهو بالفنون الجميلة، أو إنه بمجرد اللهو، الذي لا يحرّكه أي غرض، لا يبلغ بالأقل، في مصارعة ودية، تهذيب النفس؛ وأما في الحالة المقابلة، فيسمى ذلك **قتل** الوقت. فالعنف لا يقدر على قهر الحساسة فيما يتعلق بالميول. ونحن إنما نضطر إلى قهرها بالتماس الحيلة، وكما قال سويفت، أن نرمي للحوت برميلًا يتلهى به، حتى ننقذ السفينة(99).

لقد وضعت الطبيعة بحكمة في الإنسان انقيادًا ينساق بمقتضاه لينخدع من تلقاء نفسه، وذلك من أجل استنقاذ الفضيلة، أو من أجل تزيينها للناس على الأقل. فإن **حسن الطلعة**(100)وفخارها مظهر خارجي يوحي للآخرين **بالتقدير** (الذي يحضهم على اجتناب البذاءة). والنساء لا يرضيهن حقًا ألا يتغنى جنس الذكور بمفاتنهن. أما **الحياء** (pudicicia)، وهو إكراه يقع على النفس للتستر على الانفعال، ففيه -بوصفه وهمًا- خلاص من شأنه أن يحدث بين الجنسين مسافة ضرورية حتى لا ينحط أحدهما إلى مجرد وسيلة لمتعة الآخر. ومهما يكن من أمر، فإن كل ما نسميه **لياقة** (decorum)، هو من الضرب عينه، أعني أنه ليس شيئًا غير **مظهر لطيف**.

أما **التأدب** (Politesse)(101) فهو شَبَهٌ من التواضع الذي يجعل المرء جديرًا بالحب. وكذا التحايا (المجاملات) وكل آداب **البلاط**، ومعها أحر عبارات المودة بين الأصدقاء، لا توافق في واقع الأمر **الحقيقة** دومًا (أصدقائي الأعزاء: ليس هناك صديق**! أرسطو**)(102)، وقد لا **يكون لها أن تخدع** مع ذلك أحدًا، لأن الكل يعلم الحد الذي يلزمه، وذلك بوجه خاص لكون آيات الرفق والاحترام، التي هي فارغة في مبتدأ الأمر، إنما تفضي شيئًا فشيئًا إلى نوايا حقيقية من هذا الضرب.

إن كل فضيلة إنسانية داخلة في المعاشرات ليست إلا معدنًا خسيسًا، وأما الذي يرى فيها ذهبًا حقيقيًّا فهو غِرٌّ لا محالة. على أنه يحسُن أن يتداول الناس معدنًا خسيسًا فيما بينهم من أن يفتقروا إلى وسيلة من هذا النوع، إذ يجوز في نهاية المطاف، ولو كان ذلك بخسارة كبيرة، أن ينقلب إلى ذهب خالص. [VII: 153] أما أن نجعل منها **قطع لعب** لا قيمة لها، أن نقول ما قال الساخر

سويفت: «إن الشرف زوجان من نعال غمسناهما في الطين»[103]، وغير ذلك، أو الراعي هوفشتيده[104] في هجومه ضد **بيليزار** لمارمونتال، أن نفتري حتى على سقراط، لأجل أن نمنع أيا كان من أن يؤمن بالفضيلة، إنما هي خيانة عظمى للإنسانية. حتى الظاهر من الخير عند سائر الناس ينبغي أن يكون له قيمة عندنا: ذلك أنه من لعبة التستر التي تحض على التقدير ربما أكثر مما تستحقه، يلزم في آخر المطاف أن يحصل أمر جدي. إن الظاهر من الخير وحده **في ذوات أنفسنا** هو الذي يلزم أن يُمحى دون شفقة، وكذا الحجاب الذي يُخفي حب الذات تحته زلاتنا الأخلاقية؛ ذلك أن الظاهر شأنه أن يخدع حينما يخيل إلينا، بفضل شيءٍ لا ينطوي على أي مضمون أخلاقي، أننا نقدر على أن نكفّر عما اقترفت أيدينا من الإثم، أو نعمد، بنكرانه، إلى التفصي من الذنب أصلًا، مثلُ ذلك ما يكون في خريف العمر من التوبة عن آثام بحيث تبدو وكأنها اصطبغت بصبغة صَلاح حقيقي، أو من ردة[105] مقصودة تُصوَّر كأنها ضعف بشري.

في الحواس الخمس
§ 15

فأما في القوة العاقلة، فإن **الحساسة** (ملكة التمثل في الحدس) تنطوي على عنصرين: **الحس** و**المخيلة**. أما الأول فهو ملكة الحدس بحضور الموضوع، بينما يكون الثاني كذلك **دون** هذا الحضور. على أن الحواس تنقسم إلى **ظاهرة** و**باطنة** (sensus internus)؛ فالأولى هي التي ينفعل فيها الجسم البشري بالأشياء الجسمانية، والثانية هي التي تنفعل بها بالروح، حيث يجدر أن ننبه على أن هذه الأخيرة إنما نميزها من حيث هي مجرد ملكة إدراك (الحدس التجريبي) عن **الشعور** بالشهوة والغضب[106]، أعني قابلية الذات لأن تكون محددة ببضعة تمثلات، باستبقائها على حالها أو باستبعادها، وهو ما يمكن أن نسميه حسًا **باطنًا** (sensus interior). إن تمثلًا من خلال الحواس، نكون واعين به بما هو كذلك، إنما يتخذ له اسمًا مخصوصًا هو **الإحساس** حينما يثير الانطباع في الوقت انتباهًا لحال الذات.

§ 16

يجوز لنا أن نميز في المقام الأول من بين الحواس المتصلة بالانطباع الجسماني، تلك التي تخص [VII: 154] **الانطباع الحيوي** (sensus vagus)، عن تلك التي تخص **الانطباع العضوي** (sensus fixus)، ولما كانت مثل هذه الانطباعات، مأخوذة بالجملة، لا تتلاقى إلا حيث يكون ثمة أعصاب، أمكن لنا أن نقسم الحواس إلى تلك التي تفعل في جماع النظام العصبي،

وتلك التي تفعل في الأعصاب التي تخص جزءًا من أجزاء الجسم فحسب. إن الإحساس **بالحار وبالبارد**، حتى وإن كانت الروح هي التي أثارته (مثلما يحصل عند تزايد سريع للأمل أو للجزع)، ينتمي إلى **الحس الحيوي**. أما **القشعريرة**(107)، التي تأخذ المرء لدى تمثل الجليل، و**الذعر**(108) الذي يجعل خرافات المربيات، في وقت متأخر من الليل، تدفع الأطفال إلى الفراش دفعًا، فهي من الضرب الأخير، وهي تتخلل الأبدان بقدر ما فيها من نبض الحياة.

وأما الحواس العضوية، فليس لنا أن نحصي منها حقًا لا أكثر ولا أقل من خمس، من حيث هي متعلقة بالانطباع الخارجي.

من بينها ثلاث هي أكثر موضوعية، من كونها ذاتية، أعني أنها تتصل أكثر ما تتصل، بما هي **حدس** تجريبي، **بمعرفة** الموضوع الخارجي، منها بإيقاظ الوعي الذي من شأن العضو المنفعل. في حين أن اثنين منها هي أكثر ذاتية، من كونها موضوعية، أعني أن التمثل الذي يحصل عنهما هو من شأن **اللذة**(109) لا من شأن المعرفة بالموضوع الخارجي، الأمر الذي يجعل من اليسير بخصوص الأولى أن نتفق مع غيرنا، أما بخصوص الأخيرة، وعلى الرغم من أن الحدس التجريبي الخارجي وتسمية الموضوع متطابقان، فإن النحو الذي تشعر به الذات بانفعالها به يجوز أن يكون مباينًا كل المباينة.

فأما الحواس التي من الصنف الأول فهي 1) حاسة **اللمس** (tactus)، 2) حاسة **البصر** (visus)، 3) حاسة **السمع** (auditus). وتلك التي من الصنف الثاني أ) حاسة **الذوق** (gustus)، حاسة **الشم** (olfactus)؛ هذه هي بإجمال الحواس الخالصة للانطباع العضوي، التي تناسب طرق إقبال خارجية وهبتها الطبيعة للحيوان حتى يميز بين الموضوعات.

في حاسة اللمس
§ 17

تكمن حاسة اللمس في أطراف الأصابع وفي الحليمات العصبية (papillae) التي هي مزودة بها حتى يمكن لها، عند الاتصال بسطح جسم صلب، أن تتعرف إلى شكله. ويشبه أن يكون الإنسان وحده هو الذي حبته الطبيعة بهذا العضو، حتى يقدر على أن يصطنع مفهومًا عن شكل جسم ما بلمس كل أطرافه؛ ذلك أن قرون الاستشعار عند الحشرات [VII: 155] قد لا تكون لها من غاية غير الإعلان عن حضور الجسم، فلا تقدر على الإخبار عن شكله. هذه الحاسة هي التي وحدها إمكان الإدراك الخارجي **الفوري**، ولذلك فهي الأهم والأقدر على الإتيان بأوثق الأنباء، وإن كانت مع ذلك هي الأغلظ؛ ذلك أن المادة، التي ينبئ سطحها عند الملمس عن شكلها، يلزم أن تكون صلبة. (فالأمر لا يتعلق ها هنا بالانطباع الحيوي، من حيث يزودنا بحالة السطح إن كان ناعمًا أو خشنًا، وأقل من ذلك بكثير، إن كان حارًّا أو باردًا). دون هذا العضو الذي للحواس، لن يكون لنا

أن نحصل على أي مفهوم لشكل جسماني؛ وأما الحاستان الأخريان اللتان من الصنف الأول فيتعين عليهما إذًا أن تلحقا بنحو أصلي بالمدارك التي تخص هذا الشكل، حتى ينتجا معرفة تجريبية.

في السمـع
§ 18

أما حاسة السمع فهي واحدة من حواس الإدراك **المتوسطة** لا غير. فمن خلال الهواء، الذي يحيط بنا، وبواسطته، نبلغ معرفة الموضوع البعيد، على امتداد شاسع، وبهذه الواسطة بالذات، التي يحركها عضو الصوت، أي الفم، أمكن للكائنات البشرية بأيسر الطرق وأكملها، أن تؤلف مع غيرها جمعًا بالأفكار والأحاسيس، ولا سيما إن كانت الأصوات التي يُسمِعُها الواحد من الناس لغيره متمفصلة ومؤلِّفة، حينما يتولى الذهن الربط بينها بقوانين، للُغةٍ. إن صورة الموضوع لا يعطيها السمع، وأما الأصوات التي من شأن اللغة فلا تفضي إلى تمثلها فورًا؛ فلهذا السبب، ولأنها لا تعني شيئًا بذاتها، من جهة العلاقة بالموضوعات على الأقل، وإنما من جهة المشاعر الباطنية فحسب، تكون هي الوسائل الأنسب لتمييز المفاهيم، الأمر الذي يجعل الصم بالولادة، الذين هم مضطرون، بواقع الحال، إلى أن يبقوا خُرسًا (دون كلام)، عاجزين أبدًا عن أن يكتسبوا أكثر من **مثال**(110) للعقل.

وأما ما يخص الحس الحيوي، فإنه لا يُصار إلى تحريكه فحسب، بنحو فيه من العنفوان والتنوع ما يفوق الوصف، بطريق **الموسيقى**، من حيث هي لعبةٌ ذات قواعد لانطباعات السمع، وإنما يعمل السمع فضلًا عن ذلك على تقويته إذ يصير بهذا لغة لانطباعات خالصة (خالية من كل مفهوم). فالأصوات في هذا المقام هي **نبرات**، وهي تقوم من السمع مقام الألوان من البصر؛ بذلك يحصل تبليغ للمشاعر عن بعد، مرسل إلى جميع أولئك الذين يوجدون في المكان المحيط، في الوقت الذي يكون فيه استمتاع جماعي لا يستنقص من مقداره شيءٌ أن يشارك فيه السواد الأعظم من الناس. [VII:156]

في حاسة البصر(111)
§ 19

وأما النظر(112) فهو الحاسة التي من شأن الانطباع **المتوسط**، وذلك من خلال مادة يصار إلى تحريكها ولا تحدث انطباعًا على عضو بعينه (الأعين)، **النور**، الذي لا يكون، شأن الصوت،

مجرد حركة تموّجية لعنصر سيال يمتد إلى جميع الجوانب التي في المكان المحيط، وإنما هو سيلان بفضله تتعين نقطة ما على موضوع في المكان، وأنه بواسطة هذا السيلان، تتيسر لنا المعرفة ببنيان العالم على أوسع نطاق ممكن بحيث، لا سيما فيما يخص الأجرام السماوية المشعة بذاتها، حينما نقارن تباعدها عن المقاييس التي لنا ها هنا على وجه الأرض، ننهك أنفسنا في ترتيب متواليات الأرقام فيكون لنا بذلك من كثرة الأسباب ما يجعلنا نندهش مما يحدثه هذا العضو من انطباع لطيف، بالنظر إلى إدراك انطباعات هي على قدر من الضعف، كالشأن فيما يتعلق بمقدار الموضوع (بنيان العالم)، وبالأخص إن أضفنا ما يكون للعالم من الصغر متى وُضع أمام ناظرينا بواسطة آلات المجهر، مثلما هو الأمر بخصوص النقاعيات مثلا. إن حاسة النظر، وإن لم تكن أكثر لزومًا من حاسة السمع، إنما هي الأنبل؛ ذلك أنها من بين جميع الحواس، هي الأبعد عن اللمس، وهي الشرط الأقل للمدارك، والذي لا ينطوي فحسب على الدائرة الأوسع للمدارك التي في المكان، وإنما هي فضلًا عن ذلك تتحسس العضو الذي من شأنها من حيث هو الأقل عرضة للانفعال (وإلا لما كانت مجرد بصر أصلًا)، فهي من هذه الجهة الأقرب إلى **الحدس المحض** (تمثل مباشر لموضوع معطى، دون أن يزيد عليه إحساس قد يكون ملحوظًا).

* * *

إن هذه الحواس الثلاث الخارجية شأنها أن تقود الذات بسبيل التأمل إلى المعرفة بالموضوع من حيث هو شيءٌ خارج عنا. ولكن حينما يصير الانطباع شديدًا، بحيث يكون وعي حركة العضو أشد من وعي العلاقة بالموضوع الخارجي، فإن الذي يحصل حينئذ تحوّل التمثلات الخارجية إلى تمثلات باطنية. فأن نتبين فيما نلمس الصلد والخَشنَ، هو أمر مخالف تمامًا لاكتساب معرفة بشكل جسم خارجي. والشيء بالشيء يذكر: فحينما يكون حديث البعض من الناس صاخبًا بحيث يكاد يحدث، بذلك، الأذى لأذني السامع، أو حينما يُقبل أحدهم، بعد أن كان في غرفة مظلمة، على النور الساطع للشمس فيعمّش عينيه، فإنه في الحالة الأخيرة [VII: 157] يكاد بصره يعمى لبضعة لحظات من الإشراق الشديد والمفاجئ، بينما في الحالة الأولى، يكاد الصوت الذي يقرع الآذان أن يسبب الصمم؛ الأمر الذي يعني أنّا في الحالتين نجد تعطيلًا من قبَل القهر الذي نلقاه من الانطباع الحسي، يحول بيننا وبين بلوغ مفهوم الموضوع، وأن الانتباه على خلاف ذلك إنما يؤخذ فحسب بتمثل ذاتي، أعني بتغير يطرأ على العضو.

في حاسّتي الذّوق والشمّ
20 §

إن حاستي الذوق والشم كلتاهما من طابع ذاتي أكثر منه موضوعيا؛ أما الأولى فترجع إلى ما يكون لجارحة **اللسان**، و**الحلقوم** و**سقف الحلق** من **التماس** مع الموضوع الخارجي، وأما الثانية

فتتمثل في استنشاق الأبخرة الغريبة المختلطة بالهواء، على قدر ما يكون الجسم الذي تنبعث منه بعيدًا عن العضو. والأمر في كلتا الحاستين أنهما على شبه شديد إحداهما بالأخرى، فإن كان الشم قاصرًا، لم يكن في إمكان الواحد في كل مرة غير ذوق غليظ. ولقد يجوز لنا القول، إن الحاستين منفعلتان **بأملاح** (ثابتة أو متبخرة) بعضها ينبغي أن يذوب في الفم بواسطة الرّيق وبعضها الآخر بواسطة الهواء، والتي ينبغي أن تَنْفذ إلى العضو لأجل أن تُعْمِلَ فيه انطباعها المخصوص.

ملحوظة عامّة بخصوص الحواسّ الظاهرة
21 §

يجوز لنا أن نقسم انطباعات الحواس الظاهرة إلى تلك التي تصدر عن تأثير **ميكانيكي** وتلك التي تصدر عن تأثير **كيميائي**. أما مجال التأثير الميكانيكي فتنتمي إليه الحواس الثلاثة العليا، وأما التأثير الكيميائي فتنتمي إليه الحاستان الدنيتان. إحداها حواس **الإدراك** (السطحية)، وأخراها حواس **الالتذاذ** (أعمق امتصاص). من ذلك جاء أن **التقزز**، وهو اندفاع إلى التخلص مما استهلكنا من أقصر السبل للقناة الهضمية (التقيؤ)، قد تيسر للناس على شاكلة إحساس حيوي بالغ الشدة، من حيث يمكن أن يصير هذا الامتصاص العميق خطيرًا على الكائن الحي.

على أنه ثمة أيضا **لذة روحانية**، قائمة على تواصل بين الأفكار، وأن النفس تجد مع ذلك في هذا التواصل أمرًا مقززًا متى فُرض علينا فرضًا ولم تجد منفعة منه كغذاء روحي (مثَلُ ذلك التكرير الدائم لبضعة كلمات بعينها لطيفة كانت أم مسلية والذي يكاد لا ينفعنا بشيءٍ من قبَل ما فيه من السآمة)، وفي هذه الحالة، فإن الغريزة الطبيعية الدافعة إلى التملص منها [VII:158] تسمى كذلك بسبيل القياس تقززًا، وإنْ كانت من سنخ الحس الباطن.

وأما **الشم** فهو ذوق عن بعد، وليس للآخرين من بد إلا أن يشاركوا طوعًا أو كرهًا هذا الحس. ولعل ذلك هو السبب الذي جعل هذه الحاسة، من حيث هي مضادة للحرية، أقل تحضرًا من الذوق، ذلك أنه فيما يتعلق بهذا الأخير، يحق للضيف أن ينتقي من بين العديد من الأطعمة والأشربة ما يروق له، دون أن يجبر غيره على تذوق ما اختاره. فالظاهر أن القذارة تثير التقزز، لا من قبَل ما تنفر منه العين ويمجّه اللسان، وإنما بالأحرى من رائحة كريهة يتوقع أن تنبعث منها. ذلك أن الاستنشاق بالشم (في الرئتين) هو أكثر باطنية من ذلك الذي يحصل بواسطة الأوردة الممتصة للفم أو للحلقوم.

ووجه ذلك أن الحواس كلما استشعرت أنها **منفعلة**، على قدر درجة التأثير التي تتلقاها، كان ما **تخبر** عنه أدنى وأقل. والعكس بالعكس: إذ لو اضطرت أن تخبر عن الكثير، للزم أن يكون انفعالها معتدلًا. ففي النور الساطع لا **نرى** (نميز) شيئًا، والصوت الجهوَري الشديد **يصم الآذان** (ويخنق التفكير).

وأما الحس الحيوي فإنه بقدر ما يكون قابلًا للانطباعات (فيكون أرهف وأضعف)، بقدر ما يجلب الأسى للإنسان؛ وبقدر ما يكون الإنسان قابلًا لعضو الحواس (حساسًا)، بقدر ما يكون على عكس ذلك صلبًا بالنظر إلى الحسّ الحيوي، وأسعد؛ فإني قلت: أسعد، لا أحسن خُلُقًا؛ من أجل أنه أوفر إحساسًا بزينة الحياة وأكثر تحكمًا بهذا الإحساس. فالملكة القابلة للانطباعات متى صدرت عن **قوة** الذات (sensibilitas sthenica)، جاز لنا أن نسميها **حساسيةً** مرهفة، أما التي تصدر عن **ضعف** يعتري الذات من حيث تكون عاجزة عن إبداء مقاومة كافية لتسرب التأثيرات الحسية إلى الوعي، بعبارة أخرى، من حيث يوليها اهتمامًا رغمًا عنه، فيجوز لنا أن نسميها حساسية لينة (sensibilitas asthenica).

مسائـل

22 §

أيها من جوارح الحس هي الحاسة الجحود والتي لا غنى عنها فيما يبدو؟ تلك هي حاسة **الشم**. ذلك أنه لا فائدة ترجى من تهذيبها ولا من تجويدها، من أجل أن يُستمتَعَ بها؛ ذلك أنها أقرب أن تزودنا بموضوعات أكثر هي مثيرة للتقزز (ولا سيما في المواضع المزدحمة بالناس)، من أن توفّر لنا موضوعات داعية إلى السرور، وأما إن حملت شيئًا من المتعة فليس لها أن تكون إلا خاطفة وعابرة. على أن هذه الحاسة، ومن حيث هي شرط سلبي لزينة الحياة، واجتنابًا لتنفس هواء فاسد [VII: 159] (دخان الموقد، نتانة المناقع والجيف)، أو كذلك للتغذي على أطعمة فاسدة، غير خالية من الأهمية. ولعلها هي بعينها الأهمية التي ترجع إلى الحاسة الثانية للاستمتاع، أعني حاسة **الذوق**، ولكن بما يتصل بها من الفائدة التي تخصها والتي مفادها، خلافًا للحاسة السابقة، أنها تدفع إلى الاجتماع على الطعام للاستمتاع، وأنها، فضلًا عن ذلك، ما إن تعبُر الأغذية الحد الذي يتأدى بها إلى القناة الهضمية، تُحدث استحسانًا سابقًا على خاصيتها النافعة؛ وذلك أن هذه الخاصية بلا شك، فيما تحدثه من الاستمتاع، الذي يكاد أن يكون استباقًا له بشيءٍ من اليقين، متصلة بالطِّيب، شرط ألا يطرأ عليه ما يصطنعه الترف والإسراف من إفساد للحس. ولقد جرت العادة على أن تكون شهوة المريض واقعة على ما هو نافع له عمومًا، كما لو كان يتبع علاجًا. وأما الرائحة التي تخرج من الأطعمة فهي كما يقال فتح للشهية، بحيث يكون الذي نال منه الجوع مدعوًّا، بما تشتهي نفسه من رائحة الأطباق، لتناولها، في حين يميل الشبعان إلى اجتنابها.

ألا توجد وكالة للحواس، أعني استخدامًا لواحد منها لأجل تعويض آخر؟ فلعله يجوز لنا، في حالة **الأصم**، إن **كان** يسمع من قبلُ، أن نحصّل بالإيماءات، أي بمخاطبة عينيه، اللغة المعتادة، الأمر الذي تدخل فيه ملاحظة حركة شفتيه، والذي يمكن أن يحصل في الظلام من خلال الإحساس بلمس الشفتين المتحركتين. ولكن إن تعلق الأمر بمن ولد أصمًا، فإن حاسة **البصر**، انطلاقًا من حركة أعضاء النطق، يتعين عليها أن تحول الأصوات التي حصلنا عليها بتدريبه إلى **شعور**

بالحركة التي تأتيها عضلات النطق عنده، ثم هو لن يمكنه أن يبلغ بذلك أبدًا مفاهيم حقيقية، من حيث إن العلامات التي يستخدمها لهذا الغرض ليس لها أن تكون كلية بأي وجه أصلًا. وأما الافتقار إلى أذن موسيقية، حتى لو لم يكن ذلك لعاهة بدنية، ما دام السمع قادرًا فعلًا على إدراك الأصوات، لا النبرات، وما دام الإنسان قادرًا على الكلام فعلًا وإن كان عاجزًا عن الغناء، فتلك آفة يصعب تفسيرها. وكذلك الأمر في حال أناس **يبصرون** جيدًا، ولكن لا قدرة لهم على تمييز الألوان بل تظهر لهم الأشياء وكأنها منقوشة على النحاس.

أيها من الحواس يكون غيابها أو فقدانها ذا أثر علينا، حاسة السمع أم حاسة البصر؟ إن فقدان السمع، إن كان خِلْقِيًّا، هو من بين الحواس جميعًا أقلها إمكانًا للتعويض؛ على أنه إن كان الفقدان متأخرًا، حدث من بعد التعود على استخدام الأعين، سواء أكان ذلك لملاحظة الإيماءات، أو، بنحو غير مباشر أكثر، لدى قراءة نص مكتوب، حينئذ [VII: 160] يجوز لمثل هذا الفقدان، لا سيما إن كان يخص امرأً على حال من اليسار، أن يُعوّض اعتمادًا على البصر، ولو كان ذلك غير موف بالحاجة تمامًا. ولكن امرأً صار أصما بما بلغ من الكبر ليس بوسعه إلا أن يألم لحرمانه من هذه الوسيلة التي تيسر له التواصل مع الناس، وفي حين نرى كثيرًا من العميان من الثرثارين، ومن الموطئين أكنافًا الذين يألفون ويؤلفون، وتطيب مجالستهم على الموائد، يعسر أن نجد أحدًا فقد السمع لا يظهر عليه الغم عند الاجتماع بالناس، وكذا التوجس والسخط. فهو يرى في إشارات جلسائه عبارات كثيرة عن شعور أو على الأقل عن اهتمام، وتستبد به الرغبة لفهم معناها بلا طائل، فتراه وهو في محفل من الناس كمن حُكم عليه بالعزلة.

* * *

23 §

وأما ما ذكرنا من الحاستين الأخيرتين (وهما من الحواس الذاتية أكثر من الموضوعية) فتنتسب إليهما قابلية بالنظر إلى بعض موضوعات الانطباعات الحسية الخارجية التي من ضرب مخصوص، كونها ذاتية صرفة وأنها تفعل في أعضاء الشم والذوق بواسطة حفز ليس من الرائحة ولا من الذوق أصلًا، ولكنه يُستشعر كفعل لبعض الأملاح الثابتة التي تحفز الأعضاء لأجل **إفراغات** خصوصية، الأمر الذي يجعل هذه الموضوعات لا تُستهلك بالمعنى الأخص ولا تُستوعب في **أعمق أعماق** أعضائنا، وإنما ينبغي لها أن تتماس معها لتتخلص منها بعد ذلك سريعًا، ولذلك أمكن أن تُستخدم طيلة اليوم (باستثناء مواعيد الطعام وحين النوم) دون أن نبلغ حد التشرب. وأما المادة الأكثر شيوعًا في هذا الشأن، فهي **التبغ**، سواءٌ أن تعاطيناه **بالتنشق**، أو وضعناه في الفم بين الحنك وسقف الحلق لإثارة اللعاب، أو كذلك بتدخينه بالغليون، أو كما يفعل الإسبان في **ليما**، إذ يشعلون السيجار. وأما الماليزيون فإنهم بدلًا من التبغ، يستخدمون، في الحالة الأخيرة، نواة الأريكا ملفوفة في ورق التنبل، الأمر الذي يحدث نفس الأثر. إن هذه **النزوة** (Pica)، وبغض النظر عن

الفائدة وعن الضرر الطبيين اللذين يمكن أن ينتجا عن إفراز سائل في النوعين من الأعضاء، ومن حيث هي مجرد حفز للمشاعر الحسية بوجه عام، إنما هي أشبه شيءٍ بدافع متواتر مرة بعد مرة لاستجماع الانتباه وتركيزه على حالته الفكرية، وإلّا آل الأمر إلى أن تحدث فينا من الغفوة ما تحدث، أو أن تصير، لما يعتريها من السآمة والتشابه، مملة، في حين أن هذه الوسائط توقظها باستمرار بأن تفعل فعلها بضرب من الصدمة. إن هذا النحو من مشاغلة [VII: 161] المرء لنفسه إنما يقوم عنده مقام المجتمع، بأن يملأ، مكان الحديث، فراغ الوقت بواسطة انطباعات متيقظة ومثيرات عابرة، متجددة باستمرار.

في الحس الباطن

ليس الحس الباطن تصورًا محضًا، وعيًا بما **يفعل** الإنسان، من أجل أن ذلك ينتسب إلى ملكة التفكير، وإنما هو وعي بما **ينفعل**، من حيث هو منفعل بلعبة فكره التي تخصه. وأما هذا الوعي فيقوم على قاعدة الحدس الباطن، أي على اتصال التمثلات في الزمان (مثلما تكون فيه بسبيل التساوق أو التعاقب). إن هذه المدارك والتجربة الباطنية (الحقيقية أو الظاهرية) المؤلفة من اتصالها ليست شأنًا **أنثروبولوجيًا** فحسب، حيث لا يُكترث لأمر الإنسان إن كانت له نفس (جوهر لامادي مخصوص) أم لا، وإنما هي شأن **سيكولوجي**، حيث يُعتقد أنّا ندرك مثل هذه النفس في ذاتها، وحيث تُعدّ الروح، التي تتمثّل على شاكلة مجرد ملكة حس وتعقل، جوهرًا مخصوصًا مركوزًا في الإنسان. حينئذ يتبين أن لا وجود إلا لحس باطن واحد، من أجل أنه لا وجود لأعضاء مختلفة يملك الإنسان بواسطتها انطباعا باطنيا عن ذاته؛ ولعلنا أن نقول إن النفس هي عضو الحس الباطن، وأنها زيادة على ذلك واقعة أيضًا تحت طائلة **الأوهام**، التي إما أن الإنسان يأخذ الظواهر التي يتسلمها من هذا الحس على أنها ظواهر خارجية، أعني أن يأخذ التخيلات على أنها انطباعات، أو أنه يجد فيها إلهامات سببها كائن آخر ليس هو مع ذلك موضوعًا من موضوعات الحواس الظاهرة: وفي هذه الحال، يكون الوهم من قبيل **الحماسة**(113)، أو من قبيل **الاطلاع على المغيَّبات**(114)، وكلاهما **خداع** للحس الباطن. وفي الحالتين يتعلق الأمر **بمرض يصيب النفس**: بما في ذلك ما يكون من الانقياد إلى أخذ لعبة التمثلات التي من شأن الحس الباطن على أنها معرفة تجريبية، والحال أن الأمر لا يزيد عن التخريف؛ وهو في الغالب أيضًا انقياد إلى الوقوف عند مزاج نفسي مصطنع، قد يكون راجعًا إلى أننا نجد فيه خلاصًا، وأنه يرفعنا فوق تفاهة التمثلات الحسية، وإلى الانخداع بحدوس مشكّلة بهذا النحو (حلم اليقظة). ولعل الإنسان أن يجد شيئًا فشيئًا أن ما وضعه بنفسه في روحه، بمشيئة منه، إنما هو شيءٌ مركوز فيها من قبلُ [VII: 162]، وهو يظن أنه يكشف في أعماق نفسه عما كان قد فرض عليها.

فكذلك كان الشأن في الانطباعات الباطنية وما فيها من غلو حماسي ألهب واحدةً مثل **بورينيون**، أو أثار هلع واحد مثل **باسكال**(115). إن هذا الاضطراب الذي يمس الروح لا يمكن التخلص منه بتمثلات عقلية (إذ ما الذي تقدر عليه ضد هذا الحدوس المزعومة؟). وأما الانقياد إلى

الانطواء على النفس، مع أوهام الحس الباطن الحاصلة عنه، فلا سبيل إلى مغالبته إلا إذا دفعنا بالإنسان إلى العالم الخارجي، أي إلى عالم الأشياء التي تتجلى للحواس الظاهرة.

في الأسباب التي تزيد من الانطباعات الحسية أو تنقص منها بحسب الدرجة
§ 25

تزداد الانطباعات الحسية بحسب الدرجة من خلال 1) التضاد، 2) التجدد، 3) التبدل، 4) الاشتداد.

أ.
التضاد(116)

فأما **المقابلة** (التضاد) فهي المجاورة، المثيرة للانتباه، التي تكون بين **تمثلات حسية** تتضاد فيما بينها، تحت مفهوم واحد بعينه. وهي مخالفة **للتناقض**، الذي ينبني على التعلق بين **مفهومات** ينازع بعضها بعضًا. ذلك أن وجود قطعة من الأرض مستصلحة استصلاحًا حسنًا في قلب الصحراء من شأنه أن **يرفع** من تمثلها بمجرد التضاد، كذلك الأمر بخصوص ربوع كأنها الفردوس في ناحية دمشق بالشام. وكذا الأمر بشأن الضجيج والأضواء المنبعثة من باحة أو حتى من مجرد حاضرة من الحواضر الكبرى، إن قيست بالحياة الهادئة والبسيطة، الراضية لأهل الأرياف. وأما أن نصادف بيتًا مغطى بالقصب، ولكنا نجد بداخله من غرف دالة على ذوق رفيع ومريحة: فذلك أدعى أن يُحيي فينا التمثل ويجعلنا نطيل النظر فيه طوعًا، فكأنما الحواس تشتد بذلك. وعلى خلاف ذلك، ما يكون من الجمع بين الفقر والأبهة، فترى السيدة التي تزدان بزينة فاخرة تبث من حولها ألق الحليّ، وترتدي ملابس داخلية غير نظيفة، أو كذلك، مثلما حصل في وقت سابق عند بولندي من الوجهاء، بسط موائد بما تشتهي النفوس، وجعل للقيام عليها خدمًا كثيرًا، ولكنهم [VII: 163] يلبسون نعالًا من اللحاء، فلا يقوم ذلك على تضاد، وإنما على تناقض، حيث يتولى تمثل من تمثلات الحس إلغاء الآخر أو إضعافه، من حيث تدعي جمع وقائع متعارضة تحت راية مفهوم واحد بعينه، الأمر الذي هو محال أصلًا. ولعله يجوز لنا أيضًا أن ننشئ تضادًّا يكون **ظريفًا**(117) وأن نُحدث تناقضًا صارخًا **بنبرة** من حقيقة، أو شيئًا يكون منبوذًا نبذًا ظاهرًا في اللغة التي نستخدمها للتعظيم والتمجيد لأجل أن نجعل من العجز أمرًا ملموسًا أكثر فأكثر، مثلما فعل ذلك فيلدنغ في **جوناثان وايلد الأكبر**(118)، أو بلوماور في **فرغيل متنكّرًا**(119)، كما يمكننا

مثلًا أن نحاكي بمزاج لطيف وبفائدة رواية تقطع الأنفاس مثل **كلاريس**[120]: فإنا بهذا النحو نجعل للحواس قوة بتخليصها مما خالطها من التعارض جراء ما تسرب إليها من مفاهيم خاطئة ومحدثة لأضرار فادحة.

ب.
التجـدّد[121]

وأما **الجديد**، الذي ينتسب إليه أيضًا النادر والسر المكنون، فشأنه أن يقوّي **الانتباه**. ذلك أنه ينطوي على قنية[122]؛ حيث يغنم منه التمثل الحسي مزيدًا من الشدة. وأما **اليومي** و**المبتذل** فإنهما يخمدانه. ولسنا نعني بذلك اكتشاف قطعة من **العصور القديمة**، أو لمسها أو عرضها على العموم، وسائر الطرائق التي تستحضر ما كان في حسباننا، بفعل المجرى الطبيعي للأشياء، أن عاديات الزمان قد أتت عليه منذ وقت طويل. إن الجلوس على عتبة جدار من جدران المسرح الروماني القديم (في فيرونا أو في نيم)، والإمساك بما كان هذا الشعب يستخدم من المواعين المنزلية المتأتية من هركولانيوم[123] القديمة المكتشفة تحت الحمم البركانية بعد قرون طويلة، والقدرة على استظهار عملة مسكوكة من عهد ملوك مقدونيا، أو حجرًا منقوشًا من نتاج النحت القديم، وغير ذلك، كل أولئك يوقظ حواس العارف ويثير أقصى درجات انتباهها. إن هذا الميل إلى اقتناء معرفة لمجرد جدتها فحسب، وندرتها، وسريتها، يسمى **فضولًا**. وهو، وإن كان لا يزيد عن التلاعب بالتمثلات، ولا تحصل منه أية فائدة لموضوعه، لا تقع الملامة عليه إن لم يوقع في ترصد ما لا يعنيه ولا يهم إلا غيره بالأخص. وأما ما يتعلق بمجرد الانطباع الحسي، فإن تمثلات الحواس جميعًا (متى كانت على حالة غير مَرَضيّة)، عند كل صباح، وبمجرد ما يعتري الحواس من **التجدد**، تصير أوضح وأكثر حيوية، مما اعتادت أن تكون عليه في المساء. [VII:164]

ج.
التبـدّل[124]

وأما **السآمة**[125] (التشابه التام في الانطباعات) فإنها تثير في نهاية المطاف **فتورًا**[126] يصيبها (إنهاك الانتباه الذي يمس حالته الخاصة)، بحيث يضعُف الانطباع الحسي. وأما التبديل فيعيد إليه عنفوانه؛ كالشأن مع موعظة تُلقى بالنبرة نفسها، إن كان ذلك بصوت صادح أو رخيم، ولكن على وتيرة واحدة، فقد يحدث أن ينام الحاضرون من الرعايا كلهم. إن العمل والراحة، عيشة الحضر وعيشة البادية، محادثة الناس وممازحتهم، الاستمتاع بالعزلة بقراءة القصص تارة وإنشاد الأشعار تارة أخرى، يومًا بمزاولة الفلسفة، ويومًا بالرياضيات، كل ذلك يشحذ الروح. ولعل هذه

القوة الحيوية بعينها هي التي تحرك وعي الانطباعات؛ ولكن مختلف الأعضاء التي تصدر عنها إنما تسهم بالتناوب في هذا النشاط. هكذا يكون من الأيسر أن **يمشي** المرء لوقت طويل، بحيث **تتناوب** العضلة مع الأخرى على الراحة، من أن يبقى قائمًا، متسمرًا في مكانه، حيث تكون واحدة من العضلات مضطرة إلى نشاط مطول دون انقطاع. ولذلك كان السفر يسحر العقول، على أنه من المؤسف ألا يترك لدى البطالين من الناس وراءه غير **فراغ** (فتور)، هو نتيجة لما يغلب على حياتهم المنزلية من السآمة.

ولما كانت الطبيعة منقادة حقًا من تلقاء ذاتها إلى ترتيب الأمور بحيث تكون الانطباعات ممتعة وقادرة على تسلية الحس، تسربَ الألم من غير أن ندعوه وجعل من الحياة أمرًا مهمًا. ومع ذلك، فأن نعمد عن قصد بغرض التبديل فنجعل الألم يتخلل الوجود، ونحتمل منه ما نحتمل من العناء، وأن نستيقظ حتى نستشعر لذة النوم من جديد، أو أن نفعل كما فعل ذلك الناشر لرواية فيلدنغ (**اليتيم**)، إذ أضاف، بعد موت المؤلف، فصلًا أخيرًا إلى الكتاب، حتى يزيد، بدافع التنويع، عنصر الغيرة إلى الزواج (وهو ما تنتهي به الحكاية)[127]، كل ذلك عبث صريح؛ وذاك أن تأجيج وضع ما، لا يعني الزيادة في اهتمام الناس به، ولو كان ذلك في التراجيديا. إن الإنهاء[128] لا يعني الإبدال[129].

د.

الاشتداد[130] إلى حدّ الاستكمال

إن سلسلة متصلة من تمثلات حسية ذات درجات **متفاوتة** تتعاقب بحيث تكون التالية أقوى دومًا [VII: 165] من السابقة، تنطوي على ذروة **الاشتداد** (intensio) الذي إن اقتربنا منه بلغنا حد الإثارة، وإن جاوزناه أحدث فينا **الارتخاء** (remissio) من جديد. وأما في النكتة، التي تفصل بين الحالتين، فيقع **استكمال** (maximum) الانطباع، الذي يتبعه كلال الحس، وتنتج عنه الغيبوبة[131].

فإن شئنا أن نستبقي ملكة الحواس حية، توجب علينا ألا نبتدئ بالانطباعات الشديدة (من أجل أنها تجعلنا لا نحس بتلك التي تتبعها)، وإنما أن نبادر بالأحرى إلى رفضها وأن نقتصد في تقدير الانطباعات حتى يمكن لنا أن نصّعّد إلى الأعلى دومًا. ألا ترى الواعظ يبتدئ فاتحة الخطبة بتعليم بارد للذهن، يدعو إلى أخذ مفهوم الواجب مأخذًا يسبق إلى القلب، ثم يأتي من بعد ذلك في انتظام نصه بعبرة أخلاقية، ليختم بالعمل، بأن يحرك كافة دوافع النفس البشرية بإحساسات شأنها أن تجعل لهذه العبرة وزنًا.

أيها الشاب! لا تُسْلمْ نفسك إلى ما يرضيها (الشهوة، المجون، الحب، إلخ)، لا بقصد رواقي يجعلك تحرم نفسك منه بإطلاق، وإنما بغرضٍ، أبيقوري لطيف، يجعلك تتطلع إلى أفق تنمو فيه اللذة على الدوام وتزداد. إن هذا الانشغال بالاقتصاد في هذا الرصيد الذي يمثله الشعور الحيوي

إنما يجعلك في واقع الأمر، **بتأجيل** لذتك، أغنى، حتى لَتجد نفسك، حين بلغت خريف عمرك، وقد أحجمت في قسط عظيم عن نيل مرادك منها. إن الوعي بما تفرضه على لذتك من التحكّم هو، شأن كل ما هو مثالي، أثرى وأعظم مدى من كل ما يرضي الحواس، الذي يصار بهذه المثابة إلى استفنائه، وأدعى أن يغيب عن السواد الأعظم.

في تعطّل ملكة الحس، وكلالها واضمحلالها التام
§ 26

ثم إن ملكة الحس يجوز أن تضعف، وأن تقمع، بل أن تضمحل تمامًا. من ها هنا جاءت حالات السكر، والنوم، والإغماء، وما يشبه الموت (الاختناق)، والموت الحق.

فأما السكر فهو حالة مضادة للطبيعة حينما يكون المرء عاجزًا عن ترتيب تمثلاته الحسية بحسب قوانين التجربة، من حيث تكون مثل تلك الحالة نتيجة لاستهلاك مفرط لمشروب.

وأما النوم فهو وفقًا للتفسير اللفظي حالة عجز [VII: 166] تعتري المرء المعافى وتمنعه من بلوغ وعي التمثلات التي ترد إليه من الحواس الظاهرة. إن العثور على التفسير الموضوعي لهذه الحالة يبقى من شأن الفيسيولوجيين، الذين يقع عليهم، إن استطاعوا، تفسير هذا الارتخاء الذي هو في الوقت نفسه تجمع للقوى لأجل الحصول على انطباعات حسية متجددة (الأمر الذي يدرك به المرء نفسه كأنما هو مولود جاء إلى الدنيا، ويجعلنا نقضي الثلث من عمرنا دون وعي ودون ندم).

إن الحالة المضادة للطبيعة التي يميزها تخدر آلات الحس، والذي من نتائجه درجة ضعيفة، بالقياس إلى الالة الطبيعية، من الانتباه الموجه إلى الذات، هي نظير للسكر، ولذا نقول عن الذي ينهض من النوم مذعورًا بعد سبات عميق، إنه كالمخمور من النوم، فهو لم يستعد مداركه بعد، ومع ذلك فإنه حتى في اليقظة، من الجائز أن يصيب المرء حرج مفاجئ ويمنعه من التفكير فيما يلزمه عمله في ظرف غير متوقع، وأن يتسبب له، من خلال تعطيل الاستخدام المعتاد والمألوف لملكة التفكير، في إيقاف لعبة التمثلات الحسية، فنقول عنه: إنه فقد صوابه، أو خرج عن طوره (فرحًا أو جزعًا)، وإنه **مهزوز**، و**مذهول**، و**مبهوت**، وإنه قد ضل السبيل وضيع الترامونتانو[132]، إلخ. ولعله ينبغي أخذ هذه الحالة من حيث تدل على نوم يغشى المرء حينًا ويقتضي اجتماعًا للانطباعات الحسية. لدى حدوث انفعال[133] مفاجئ وعنيف (يمكن أن يكون خوفًا، أو غضبًا، أو حتى فرحًا أيضًا)، يكون المرء، كما يقال، **خارجًا عن طوره**[134] (في **نشوة**[135]، حينما نظن بأنفسنا أننا قد أُخذنا بخطفة من حدس لا تَعلّقَ لها بالحواس)، لا يملك زمام نفسه، وإنما يجد نفسه مشلولًا للحظات لا يقوى فيها على استخدام حواسه الظاهرة.

§ 27

وأما **الإغماء**[136]، الذي يتبع عادة الدوار (وهو تناوب لطائفة من الأحاسيس المتنافرة يتخذ صورة دوران متسارع ويتجاوز ملكة التصور)، فهو من العلامات المنذرة بالموت. إن التعطيل الكلي لجملة هذه الأحاسيس هو الاختناق[137]، أو **الموت الظاهري**، الذي هو إن أمكن إدراكه من خارج، لا يتميز في شيء عن الموت الحقيقي إلا بالنتيجة (كحال الغرقى، والمعدومين والمختنقين بالدخان).

وأما **الموت** فلا قبَل لأحد بتجريبه في ذاته (لكون [VII: 167] التجربة من شأن الحياة)، وإنما لا ندركه إلا عند الآخرين. وليس لنا أن نحكم، بناءً على الحشرجة أو على ارتجافات المحتضر، على ما يلقى من الألم؛ بل لعله بالأحرى مجرد رد فعل آلي للقوة الحيوية؛ وقد يكون أيضًا إحساسًا لطيفًا بتخلص تدريجي من كل ألم. وإذًا فليست الخشية من الموت[138]، التي هي أمر طبيعي لدى البشر جميعًا، يستوي في ذلك من كان من الأشقياء أو كان الأحكم، هي الفزع من **الوفاة**[139]، ولكن كما قال مونتاني[140] عن صواب، من فكرة **أن يبلغ الأجل** (أي أن يموت)؛ فكرة يخيل للمتأهل للموت أن يحفظها في نفسه بعد وفاته بأن يتمثل الجثمان، الذي لم يعد هو، على أنه هو نفسه في ظلمة القبر أو في أي محلٍّ آخر. ذلك هو الوهم الذي لا سبيل إلى رفعه بأي وجه؛ إذ إنه مركوز في طبيعة الفكر على شاكلة اللغة التي يُحدّث بها المرء نفسه ويتحدث بها عن نفسه. إن الفكرة التي مفادها: **إني غير موجود**[141]، ليس لها أن **تكون**[142] بأي وجه؛ ذلك أني إن لم أوجد، لم يكن بمقدوري أن أعي أيضًا أني لا أوجد. فالذي في مقدوري قوله: إن صحتي ليست على ما يرام، وأن أتصور بنحو سالب مثل هذه **المحمولات** التي تخصني (مثلما يحصل ذلك بشأن جميع الأفعال verbis). ولكن حينما **نتحدث** بضمير المتكلم، فإن **نفي** الذات عينها، بحيث تنعدم بذاتها، هو تناقض لا محالة.

في المخيّلة

§ 28

وأما المخيلة (facultas imaginandi)، من حيث هي ملكة للحدوس دون حضور الموضوع، فهي إما **مولدة**[143]، أعني ملكة استحضار أصلي للموضوع (exhibitio originaria)، من شأنه أن يتقدم على التجربة، وإما **ناسخة**[144]، أعني ملكة استحضار مشتق (exhibitio derivativa)، يجلب إلى النفس حدسًا تجريبيًا حاصلًا من قبلُ[145]. إن الحدوس الخالصة للمكان وللزمان إنما تنتسب إلى الضرب الأول من الاستحضار، في حين أن سائر الحدوس تفترض الحدس التجريبي الذي، متى اقترن **بمفهوم** الموضوع وصار بهذه المثابة معرفة

إمبيريقية، يسمى **تجربة**. وأما المخيلة[146]، من حيث تنشأ من التخيلات ما يكون بغير مشيئة منها، فتسمى **المصورة**[147]. إن الذي تعود أن يأخذ مثل هذه التخيلات مأخذ التجارب (الباطنة أو الظاهرة) هو من **المُوَسْوسين**[148]. أما في **المنام** (وهي حالة دالة على الصحة الجيدة)، حيث نكون ألعوبة للتخيلات بغير مشيئة منا، فذلك ما يسمى **حلمًا**.

والمخيلة هي (بعبارات أخرى) إما **محدثة للأوهام** (مولدة)، أو محدودة بمجرد **التذكير** (ناسخة). على أن المخيلة المولدة [VII: 168] ليست مع ذلك **خلاّقة**، أعني أنها عاجزة عن توليد تمثل حسي لم يكن قد أُعطِيَ من قبلُ قطّ لملكتنا الحسية، وأما مادتها ففي ميسورنا أن نستدل عليها دومًا. فالذي لم يتسنّ له أن يرى، من بين الألوان السبعة، اللون **الأحمر** قطّ، لا يكون بمستطاعنا أن نلقنه الإحساس الذي يخصه، ولكن الذي وُلد أعمى، ليس لنا أن نلقنه أي إحساس أصلًا. وحتى الألوان الوسطى، التي تنتج من مزج لونين اثنين، مثل اللون الأخضر، ليس لنا أن نتصورها إن لم نكن قد رأيناها. وأما الأصفر والأزرق، فمزج أحدها بالآخر يعطي الأخضر، إلا أن المخيلة لا يمكن لها أن تنتج أدنى تمثل لهذا اللون إن لم **تبصر** أنه حاصل هذا المزيج.

وكذا الأمر بخصوص كل حاسة من الحواس الخمس مأخوذة بنحو خاص، إذ لما كانت الانطباعات النابعة منها لا يمكن أن يُصار إلى تأليفها بالمخيلة، لزم أن تُستمد من قوة الحس استمدادًا أصليًّا. فمن الناس من ليس في إمكانه، لتمثل النور، في قوته الباصرة، غير الأبيض والأسود، فتجدهم، وإن كانوا يتمتعون ببصر جيد، لا يدركون العالم المنظور إلا كما يتراءى لهم نقشًا على النحاس. وكذلك ثمة العديد من الناس، أكثر مما نظن، ممن يمتلكون سمعًا جيدًا، بل مرهفًا إلى حد كبير، ولكنهم بلا أية أذن موسيقية، وليس لهم إحساس ينفعل بالنبرات، لا لإعادتها فحسب (لغنائها)، ولكن أيضًا لتمييزها عن مجرد الصخب. ولعل الأمر كذلك بخصوص التمثلات التي تخص الذوق والشم، حتى لنجد أن الحس، بشأن كثير من هذه الانطباعات التي يختص بها هذا الضرب من الالتذاذ، مفقود، وأنّا نظن أنّا نتفق مع الآخرين بهذا الشأن، والحال أن انطباعات الحس لدى كل واحد إنما تتفاوت لا بالدرجة فقط، وإنما بالجنس وبالكلية. وأما من الذين كانوا من الناس محرومين من حاسة الشم تمامًا، فإنهم يجدون في الإحساس المتصل بتنشق الهواء النقي بالأنف ريحًا، وهم لا يفهمون شيئًا من كل الأوصاف التي تُقدَّم لهم بشأن هذا الضرب من الإحساس؛ فحيثما يُفتقد الشم، يُفتقد الذوق أيضًا إلى حد كبير، وإنه لا طائل إن فُقد هذا الإحساس من تلقينه وتبليغه أصلًا. وأما الجوع وإرضاؤه (الشبع) فأمور مختلفة كل الاختلاف عن الذوق.

إن المخيلة يجوز أن تكون فنانة عظيمة، بل ساحرةً، ولكنها ليست خلاّقة مع ذلك، حيث يتعين عليها أن تستعير **مادة** صورها من الحواس. إلا أن هذه الصور، بناءً [VII: 169] على ما سبق أن ذكّرنا به، ليست قابلة للتبليغ بنحو عام على غرار مفاهيم الذهن. ومع ذلك، فإنا نسمي (ولو كان ذلك على سبيل التجوز) أيضًا في بعض الأحيان حسًا الطابعة[149] لتمثلات المخيلة، على نحو ما تكون لدى التبليغ، ونقول: إن هذا الرجل ليس له بهذا الشأن أدنى **حس**، والحال أن الأمر يتعلق فعلًا بعجز، لا يطال الحس، وإنما يتعلق في قسط منه بالذهن الذي شأنه أن يتصور التمثلات المبلَّغة وأن يجمعها في الفكر. إن هذا الرجل ليس له أن يبلغ التفكير فيما يقول، ولا الآخرون بالنتيجة يفهمون عنه شيئًا أصلًا، إنما هو ينطق **باللامعنى** (non sense)، وهو عيب مخالف

لفراغ المعنى حيث تأتلف الأفكار بحيث لا يكاد الغير يقف فيها على شيءٍ. أما أن يصار إلى استخدام لفظة معنى[150] (في صيغة المفرد) مكان الفكر بكثرة، بل أن يبلغ تسمية مرتبة أعلى من مراتب الفكر؛ وأن نقول عن عبارة: إنها تنطوي على **معنى** جم أو بليغ (من ذلك جاءت لفظة المَثَل)[151]، وأن نعطي الذهن البشري السليم أيضًا اسم الحس المشترك[152]، وأن نجعله في أسمى الدرجات في حين أن هذه العبارة لا تدل حقًّا إلا على الدرجة السفلى للملكة العاقلة: كل أولئك يقوم على أن المخيلة، التي توفر للذهن رصيدًا يستمد منه محتوى لمفاهيمه (لأجل المعرفة)، يظهر أنها تضفي الوجود الواقعي على المفاهيم بناءً على التناسب بين حدوسها (الوهمية) وبين إدراكاتها الفعلية.

29 §

فأما إثارة المخيلة[153] أو تهدئتها فلها أداة جسمانية تكمن في استهلاك مواد مسكرة [VII: 170] بعضها، وهو من السموم، **ينهك** القوة الحيوية (كبعض الفطريات، والبورش، والأقنثا البرية، وكذلك الشيكا عند البيروفيين والآفا عند هنود البحار الجنوبية، والأفيون)، في حين أن بعضها الآخر **ينشطها**، أو على الأقل يقوّي الشعور بها (مثلما هو شأن المشروبات المتخمرة، والخمر والنبيذ، أو ما يستخلص من روحه، والعَرَق)، وجميعها من مضادات الطبيعة ومن المواد المصطنعة. والذي يفرط في استهلاكها حتى لَيصيرَ لحين من الوقت عاجزًا عن ترتيب تمثلاته الحسية بمقتضى قوانين التجربة، يقال عنه إنه **ثمل** أو **سكران**، والذي يجعل نفسه طوعًا أو قصدًا في هذه الحال، يقال عنه إنه قد **سكر**[154]. على أن كافة هذه الوسائل ينبغي أن تعين المرء على نسيان الحِمْل الذي يبدو أنه متأصل في صميم الحياة بعينها. وأما الانقياد الشائع إليها كثيرًا وكذا تأثيرها على استعمال الذهن فأمور تستحق أن تؤخذ بنحو خاص في حسبان أنثروبولوجيا براغماتية.

إنّ كل سُكْر **صامت**، أعني ذلك الذي لا يُحيي روح المؤانسة[155] ولا مبادلة الأفكار، ينطوي على شيءٍ من العار في ذاته، وكذا الأمر بخصوص الأفيون والعَرَق. وأما الخمر والنبيذ، حيث يكون الأول مجرد مثير في حين يكون الثاني مغذيًا أكثر ومشبعًا كأنه طعام، فالأمر فيهما إحداث سكر بحضرة ندماء، على أنه ثمة مع ذلك فرق يجعل مجالس النبيذ أدعى إلى الانكفاء في عالم الحلم، ولو كان فيها شيءٌ من خشونة، في حين تكون مجالس الخمر أكثر بهجة، وصخبًا وأظرف حديثًا.

وأما حين يكون الشراب في مجلس، فإن الإفراط الذي يبلغ حد تشوش الحواس هو بلا شك عند المرء أمر مذموم، لا بالنظر إلى ندمائه في المجلس، الذين يبادلونه الحديث، ولكن أيضًا من جهة تقدير الذات[156]، حينما يخرج مترنحًا، وفي أقل الأحوال بخطى غير ثابتة، أو بمجرد أن يتلعثم في الكلام. ولكنا يجوز لنا أيضًا أن نضيف من الحجج ما يمكن به التخفيف من صرامة

الحكم بحق مثل هذا الإخلال، من حيث يكون من اليسير أن يصار إلى التحلل من قيد التحكم في النفس و**مجاوزته**؛ وذلك أن المُضيف إنما يحرص أيضًا على أن يذهب ضيفه راضيًا كل الرضى بما كان من مشاركته لحياة الجماعة (ut conviva satur)[157].

إن خلو البال وما يصحبه أيضًا من التهور، مما يحدثه السكر، هو شعور مضلل يوهم بتزايد في القوة الحيوية؛ ذلك أن السكران لا يكاد يشعر بعوائق الحياة، التي تضطر الطبيعة باستمرار إلى التغلب عليها (الأمر الذي تقوم عليه الصحة)، وهو سعيد بما لديه من ضعف وإن كانت الطبيعة عنده بالفعل تسعى، بتزيد متدرج للقوى إلى [VII: 171] إعادة تكوين حياته شيئًا فشيئًا. إن النساء والكهنة واليهود يمتنعون عمومًا عن الشراب، أو على الأقل يجتنبون بحرص عدم التظاهر به، من أجل أنهم ليسوا من ذوي الأهلية **المدنية** وأن التحفظ لازم في حقهم (الأمر الذي يقتضي اعتدالًا تامًا). ذلك أن مقدارهم الخارجي لا يقوم إلا على **اعتقاد** الآخرين في تعففهم، وتقواهم وما لهم من حكم قانوني انفصالي. وأما فيما يخص هذه الصفة الأخيرة، فإن كافة الانفصاليين، أعني أولئك الذين لا يخضعون فحسب إلى القانون العام لبلد ما، وإنما كذلك إلى قانون خاص (من جنس طائفي)، يجعلون أنفسهم عرضة، بما لهم من الامتياز والاصطفاء المزعوم، لانتباه الجمع ولاشتداد النقد، وإذًا لم يكن لهم أن يتراخوا فيما يوجهون من انتباه لأنفسهم، وذلك أن السكر، الذي يذهب بهذه الفطنة، يُعدّ في حالتهم **فضيحة**.

ولقد كان المعجب الرواقي **بكاتون** يقول عنه: «إن فضيلته إنما تزداد بالنبيذ (virtus eius incaluit mero)»[158]، وأما قدماء الألمان فقد قال عنهم أحد المحدثين: «إنهم كانوا يتخذون تدابيرهم (لحسم القرار بشأن حربٍ) وهم يشربون، حتى لا يفقدوا شيئًا من العنفوان، وكانوا يتأملونها وهم صائمون، حتى لا تخذلهم أذهانهم»[159].

والشراب شأنه أن يطلق اللسان (in vino disertus). ولكنه يشرح القلب أيضًا ويوفر حاملًا ماديًا لخصلة أخلاقية، أعني الصراحة[160]. وأما التحفظ على الأفكار فهو لدى من كان سليم القلب كمن يشعر بحرج في صدره، والندماء من المتبسطين لا يحتملون بيسر أن يعمد أحدهم في مجلس للشراب إلى المبالغة في تكلف الاعتدال: فإنه يتخذ في نظرهم صفة الملاحظ الذي يترصد زلات الآخرين، ويحرص هو على اجتنابها[161]. فكذلك كان هيوم يقول: «إن النديم الذي لا ينسى، ليس مستحبًا، إذ يلزم أن ننسى حماقات يومنا، حتى نترك المكان لحماقات اليوم الموالي»[162]. ولعل ذلك أن يفترض شيئًا من الترفّق فيما يلقاه الرجل من إباحة لمجاوزة حد الاعتدال مجاوزة خفيفة، لوقت يسير، وقد أخذته غمرة الصحبة والمجالسة، فكذلك كانت السياسة الرائجة منذ نصف قرن فاسدة، حينما كانت بلاطات الشمال ترسل سفراء كانوا قادرين على الشراب بإفراط دونما سكر، ولكنهم يوقعون غيرهم فيما أحجموا هم عنه لسبر أغوارهم أو لإقناعهم. على أن هذا الصنيع قد انقطع بانقطاع خشونة الأعراف السائدة في ذلك العصر، ولعله من الزائد عن اللزوم أن يصار في أيامنا، اعتبارًا للفئات المتأدبة، إلى وضع رسالة في إلقاء اللوم على هذه المفسدة.

فهل يمكن أن نتقصى حقًا، اعتمادًا على الشراب، مزاج[163] امرئ تذهب الخمر برأسه أو طباعه[164]؟ لا أظن ذلك. [VII: 172] إنما هو سائلٌ جديد اختلط بالأبخرة التي تخترق أوردته وإثارة أخرى لأعصابه، ليس شأنها أن تكشف بنحو أوضح مزاجه **الطبيعي**، وإنما هي **تضيف** إليه مزاجًا جديدًا. ألا ترى أن ذلك يجعل الرجل الذي أخذت الخمر برأسه عاشقًا، ويجعل الآخر ثرثارًا، ويصير الثالث مشاغبًا، والرابع (بالأخص تحت تأثير النبيذ) رقيقًا أو مطرقًا أو حتى صامتًا. أيًّا كان الأمر، فإن جميعهم، متى ذهبت عنهم الثمالة وذُكّروا بما تحدثوا به في الليلة البارحة، ضحكوا من أنفسهم ومما عرض لحواسهم من عجيب التوافق والاختلال.

30 §

فأما طرافة المخيلة (إنشاء لا شيء فيه بمحاكاة)، حينما تتطابق مع مفاهيم، فتسمى **عبقرية**[165]؛ وأما حينما لا تجتمع لهذه المطابقة، فتسمى **حماسةً**[166]. ولعله من البين أنا لا نقدر، فيما يتعلق بكائن **عاقل**، على ألا نتمثل أي شكل آخر مناسب غير شكل الإنسان. وعلى غير ذلك يكون في أحسن الأحوال رمز لبعض خاصية للإنسان -كالثعبان مثلًا بما هو صورة للخبث اللئيم- ولكنها لا تعطي تمثلًا للكائن العاقل ذاته. وبهذا التقدير نعمّر، في مخيلتنا، كل الكواكب الأخرى بأشكال بشرية بارزة، وإن كان أغلب الظن أن الاختلاف في الأرض التي تحملها وتغذيها، وكذا في العناصر التي تتألف منها، يجعل لها تشكيلًا مباينًا كل المباينة. وأما سائر الأشكال التي يمكن لنا أن نجعلها لها فهي من **الرسوم الساخرة**[167].

وحينما يصيب النقص حاسة (كالبصر مثلًا) منذ الولادة: فإن القاصر يعتني، قدر المستطاع، بحاسة أخرى قادرة على أن تنوب عنها **بالوكالة**، ويستخدم على نطاق واسع مخيلته المولدة: هكذا يسعى إلى التماس القدرة على إدراك أشكال الأجسام الخارجية بواسطة **اللمس**، فإن كان هذا الأخير، لدواعي ترجع إلى المقدار (حينما يتعلق الأمر ببيت مثلًا)، غير موف بالمطلوب، سعى إلى إدراك **امتدادها** بواسطة حاسة أخرى أيضًا، شأن حاسة **السمع**، أعني بما يكون من رجع صدى الصوت في غرفة من الغرف؛ ولكنه في نهاية المطاف، إن أمكن له بعملية موفقة أن يجعل العضو [VII: 173] مستعدًّا من جديد للإحساس، لزم على هذا الرجل قبل كل شيءٍ أن **يتعلم** أن يرى ويسمع، أعني أن يسعى إلى إدراج مداركه تحت مفاهيم هذا الضرب من الموضوعات.

إن مفاهيم الموضوعات تفضي غالب الأحيان إلى إسناد صورة تلقائية إليها (تنشئها المخيلة المولدة) بغير إرادة منها. وحينما نقرأ أو تُروى علينا حياة رجل عظيم وأعماله، بما له من موهبة، أو من فضل ومكانة، نجد أنفسنا عادة وقد انسقنا بالمخيلة لنجعل له قامة كبرى. وأما إن تعلق الأمر، خلاف ذلك، بأحد نعمد إلى وصف طباعه بأنها مرهفة ولطيفة، انسقنا إلى أن نضفي عليه هيئة هزيلة ورقيقة. وليس القروي فحسب، وإنما قطعًا الرجل الذي له معرفة فائقة بالحياة والناس، يعرض له من خيبة الأمل حينما يتراءى له البطل، الذي كون عنه فكرة بناءً على سرد مآثره،

امرئًا قصير القامة ساذجًا، وعلى خلاف ذلك ما يظهر عليه **هيوم**، وهو المعروف بتأنقه ولطفه، وكأنه رجل من الأجلاف. فلذلك لم يجز أن يُنتظر الشيءُ بسبق من المبالغة والإفراط، من أجل أن المخيلة مدفوعة بالطبع إلى مطاولة الأقاصي؛ وذلك أن الواقع هو دومًا أكثر تقييدًا من الفكرة التي إنما هي منه بمكان الأنموذج الذي يسير عليه.

وليس من عزم الأمور أن يبادر المرء فيكيل أعلى المدائح لشخص يريد أن يقدمه للمرة الأولى إلى محفل من الناس، فقد يكون في ذلك ما ينطوي عكس المقصود على شبهة من سوء الطوية والمكر، تجعل الشخص مثارًا للسخرية. ذلك أن المخيلة ترفع إلى أعلى الدرجات تمثل الشخص المنتظر بحيث لا يتبقى للشخص المعني إلا أن يخسر عند أول مقارنة بالفكرة المعمولة من قبلُ. والأمر عينه يحصل بخصوص الاحتفاء المرفق بمدحيات مفرطة لمكتوب، أو لاستعراض أو أي شيء هو من جنس الإبداعات الجميلة؛ إذ ما إن يئن أوان العرض، حتّى تكون الخيبة. وحتى إن تكلف المرء مجرد قراءة مسرحية جيدة، فإن الانطباع الذي يحصل له عند مشاهدتها على الركح يضعف. ولكن إن كان الذي استحق الثناء من قبلُ نقيضًا مباشرًا لما ننتظر، فإن الموضوع وقد صار مبسوطًا للناظرين، من شأنه أن يُحدث، بعد أن بانت تفاهته، أقوى الضحكات.

إن أشكالًا متقلبة، دائمة الحركة، خالية بذاتها من كل دلالة، يمكن أن تشد الانتباه -مثل التهاب النار في مدفئة، أو ما يكون من كثرة التموجات والهدير لنبع يجري على الصخور- تأسر المخيلة بطائفة من التمثلات [VII:174] من ضرب مخالف تمامًا (لتلك التي تخص البصر ها هنا)، بحيث تطرب لها الروح وتحض على التفكير. وحتى الموسيقى، لمن ينصت إليها من غير العارفين بها، يمكن أن تضع شاعرًا أو فيلسوفًا في مقام وجداني(168)، حيث يكون كل واحد منهما، بما ينشغل من شؤون أو ما يفضل من ذوق، قادرًا على أن يقتنص أفكارًا أو أن يتحكم بها، وهو الذي لا يأمل وحيدًا في غرفته أن يسعد باقتناصها. ويشبه أن يكون سبب هذه الظاهرة راجعًا إلى الأمر التالي: أنه حينما يكون الحس، بفعل كثرة لا يمكن أن تثير بذاتها أي انتباه، متلفتًا بفعل العناية بموضوع آخر يطبع الحواس بنحو أشد، فإن الفكر لا يصير متيسرًا فحسب، بل متيقظًا، ما دامت الحاجة قائمة لمخيلة أمضى وأشد حتى تجود بمادة لتمثلات الذهن. ولنا في **المشاهد الإنجليزي** آية؛ إذ يروي هذه القصة بخصوص محام كان معتادًا، في مرافعاته، على إخراج خيط من جيبه لا ينقطع عن لفه وعن حله عن إصبعه، ولما فطن له أحد غرمائه الماكرين من المحامين واستله من جيبه، وقع صاحبنا في حرج من أمره، وتحدث بحديث متهافت لا يكاد يُبِينُ، ومن ذلك جاء القول: إنه ضيع خيط حديثه. إن الحس، الذي هو متصل اتصالًا وثيقًا بانطباع إنما يمنع (بفعل قوة العادة) من الانتباه إلى تسرب أية انطباعات غريبة، فلا يلهيه بهذه المثابة شيءٌ أصلًا. وأما المخيلة فبإمكانها بذلك أن تواظب على مجراها المنتظم.

في ملكة التخييل الحسّي بمختلف ضروبها

§ 31

وأما ملكة التخييل[169] الحسي فنحصي منها ثلاثة ضروب مختلفة. منها الضرب القائم على **تشكيل** الحدس في المكان (imaginatio plastica)، وعلى **الترابط** في الزمان (imaginatio associans)، وعلى ضمان **التضاهي** بين التمثلات بعضها لبعض وفقًا لمصدرها المشترك (affinitas).

أ.
في ملكة التخييل الحسّي على وجه التّشكيل[170]

إن الفنان من قبل أن يقدر على عرض هيئة جسمانية (بنحو ملموس إن شئنا)، كان عليه أن يبتنيها في المخيلة، و[VII: 175] تكون هذه الهيئة حينئذ تخييلًا[171]، فإن كانت غير إرادية (كالشأن في المنام مثلًا) سميت وهمًا[172] وصارت غير داخلة فيما يهم الفنان، وأما إن كانت محكومة بالإرادة، فتسمى **تأليفًا**[173]، و**اختراعًا**[174]. وأما إن كان عمل الفنان قائمًا على صور من سنخ أعمال الطبيعة، فإن إنتاجاته تسمى **طبيعية**؛ ولكنه إن صنع أشياء على سبيل الحكاية لصور لا أثر لوجودها في التجربة (مثل أمير بالاغونيا في صقلية)[175]، كان ذلك أجدر أن يُعدّ خبطًا، لا يربطه بالطبيعة شيءٌ، هو أقرب إلى السخف، كأن تكون مثل هذه الأوهام رؤى لمن كان في حالة اليقظة (velut aegri somnia vanae finguntur species)[176]. ونحن غالبًا ما نتلاعب بالمخيلة؛ ولكنها (من حيث هي وهم) كثيرًا ما تتلاعب بنا، ويكون منها أحيانًا ما لا يرضينا.

وأما مداعبة الوهم للمرء طيلة النوم فهو الحلم وهو ما يحدث أيضًا في حالة السلامة. ولكنه، إن وقع في اليقظة، كان أمارة على حالة مرضية. ويشبه أن يكون النوم، من حيث هو كلال يعرض لملكة المدارك الخارجية بأكملها ولا سيما الحركات الإرادية، لازمًا لجميع الحيوان وحتى للنبات (بناءً على ما بين هذا وذاك من التماثل)، حتى تجتمع القوى التي صرفتها أثناء اليقظة؛ الأمر الذي يظهر أنه ينطبق أيضًا على الأحلام، بحيث إن القوة الحيوية، إن لم تُستبقَ بواسطة الرؤى على حال النشاط، تخمد لا محالة، وأن الهجود قد يعرض منه الموت بالضرورة أيضًا. فإن قال قائل: إني قد نمت نومًا ثقيلًا، لا أحلام فيه، فذلك لا يزيد على القول إنا لا نتذكر شيئًا عند الاستيقاظ؛ الأمر الذي يجوز أن يحدث أيضًا في حال اليقظة، حينما تكون التخيلات سريعة التنقل، أعني إنه يشبه ما يكون عليه المرء من حالة الشرود بحيث إن سألناه فيم يفكر وأنظاره مصوبة منذ حين إلى موضع واحد لا تغادره، كان الجواب: لا أفكر بشيءٍ. فإن كانت ذاكرتنا، عند الاستيقاظ، لا تشكو من ثغرات (أمور منسية من قبل عدم الانتباه في التمثلات الوسطى الرابطة)؛ وإن كنا، في الليلة الموالية، سنستأنف حلمنا من حيث تركناه في الليلة السابقة: صرت كمن لا يدري إن كنا نتوهم أننا نحيا في عالمين مختلفين. إن الحلم هو ترتيب حكيم من الطبيعة لأجل حفز القوة الحيوية بانفعالات ذات صلة بوقائع مختلقة بغير إرادة، في الوقت الذي تكون فيه حركات الجسم

الاختيارية، أعني حركات العضلات، معطلة. على أنه يلزم الحذر من [VII: 176] الأخذ بحكايات الأحلام وكأنها انكشافات من عالم الغيب.

ب.
في ملكة التخييل الحسّي على وجه الترّابط

وأما قانون **الترابط**[177] فمفاده: أن التمثلات الإمبيريقية التي يقع لها أن تتعاقب غالب الأحيان إنما تُحدِثُ في النفس عادة بمقتضاها يصار إلى أن إظهار الواحد منها يفضي إلى تولد الثاني بالضرورة. ولعله لا طائل من وراء التفسير الفيسيولوجي لهذا القانون، فإنه يحق لنا أن نستخدم بهذا الخصوص فرضية (هي من جانبها مجرد اختلاق لا غير)، كتلك التي اصطنعها ديكارت بشأن أفكاره المادية المزعومة عن الدماغ[178]. وفي أدنى الأحوال، ليس مثل هذا التفسير **براغماتيًّا** أصلًا، أعني إنه ليس في مقدورنا استخدامه استخدامًا صناعيًّا: ذلك أنه لا معرفة لنا بالدماغ، ولا بما يكون فيه من المواضع التي يمكن فيها لآثار الانطباعات الصادرة عن التمثلات، بسبيل التشاعر، أن تبلغ التوافق بأن يتصل بعضها ببعض (بكيفية متوسطة على الأقل) بنحو من الأنحاء.

وإن من شأن هذه المجاورة أن تذهب شوطًا بعيدًا، فالمخيلة قد اعتادت على الانتقال سريعًا من الشيء إلى ضده بحيث يذهب بنا الظن إلى أننا قد قفزنا على بعض الحلقات الوسطى في سلسلة التمثلات، والحال أننا لم نكن على وعي بها فحسب، بحيث يحصل لنا غالب الأوقات ما يدفعنا إلى أن نتساءل: أين كنت؟ من أين ابتدأت حديثي وكيف بلغت هذا الحد؟[179]

ج.
ملكة التّخييل الحسّي بمقتضى التضاهي

وأما **التضاهي**[180] فيؤخذ عندي على معنى الجمع الذي يحصل من الأصل المشترك للشتات[181] بناءً على مبدأ بعينه. ففي محادثة [VII: 177] تجري في مجلس، يكون القفز من مسألة إلى أخرى، مخالفة لها تمامًا، تحت طائلة الترابط الإمبيريقيّ للتمثلات التي أساسها ذاتي صرف (بأن تكون التمثلات مترابطة، من واحد إلى آخر، بنحو مختلف) من حيث الشكل ضربًا من العبث يعطل كل محادثة ويقطعها. إذ يلزم أن يصار إلى استيفاء المسألة وأن تسنح الفرصة لاستراحة قصيرة حتى يمكن لأحدهم فيلقي بمسألة أخرى تشغل البال. إن المخيلة التي تسرح بغير قاعدة تشوش الرأس بما تحمل من تقلب التمثلات التي ليس بينها رابط موضوعي، حتى إنه لدى مغادرة جمع من هذا القبيل، يحصل لدينا انطباع بأننا كنا نحلم. ففي التأمل الصامت وكذا في تبليغ

الأفكار، يلزم أن يكون هنالك دومًا غرض[182] به يتصل الشتات، ولذلك فإن الذهن أيضًا يفعل فعله؛ ولكن لعبة المخيلة تطيع ها هنا قوانين الحساسة التي تمدها بالمادة التي يُستكمل بها الترابط[183] دونما وعي بالقاعدة، وإنما **بالقياس** إليها وإلى الذهن، ولو كانت غير مشتقة **منه** أصلًا.

إن عبارة **التضاهي** (affinitas) تشير في هذا المقام إلى التفاعل[184] المأخوذ من علم الكيمياء، والشبيه بذلك الربط الذهني، أي التفاعل بين مادتين جسمانيتين متباينتين بالجنس، يفعل كل واحد منهما في صميم الآخر وينحو كلاهما إلى الوحدة، بحيث يفضي **اتحادهما** إلى عنصر ثالث ينطوي على خصائص بالإمكان أن تتولّد من الجمع بين مادتين متنافرتين فحسب. إن الذهن والحساسة، على الرغم مما بينهما من اختلاف العنصر، ليس لهما أن يتآخيا تلقائيا لإنتاج معرفتنا، كما لو كان أحدهما يستمد أصله من الآخر، أو كان كلاهما من أصل مشترك[185]؛ الأمر الذي لا يمكن، أو على الأقل هو غير مفهوم بالنسبة لنا، من قِبَل ما يعترينا من العجز عن أن ندرك إمكان صدور المتقابلات عن جذر واحد بعينه[186]. [VII: 178]

32 §

وأما المخيلة فليست ملكة خلاقة، مثلما يزعم أحيانًا. ذلك أنه ليس في مقدورنا، بخصوص كائن عاقل، أن نتمثل أية شاكلة أخرى مناسبة غير الشاكلة الإنسانية[187]. فلذلك كان النحات أو الرسام، حينما يعتزم تصوير ملاك أو إله، يجسم دومًا إنسانًا. كل شكل آخر يظهر لهم منطويًا على أجزاء لا يتيسر التأليف بينها، بناء على ما لهم من فكرة عنه، وبين البنية التي تخص كائنًا عاقلًا (كالأجنحة مثلًا، والمخالب أو الحوافر). وأما المقدار، فيُنشِئون منه قدر ما يشاؤون.

إن التضليل الذي تحدثه **شدة** المخيلة عند الكائن البشري يذهب غالب الأحيان مدى بعيدًا بحيث يظن بنفسه أنه يرى ويشعر خارج نفسه بما لا يكون إلا في رأسه. من ذلك جاء الدوار الذي ينتاب من ينظر في غور سحيق، حتى ولو كان من حوله ما يكفي من بساط الأرض ليقيه من الوقوع، أو كان يستند إلى ركن شديد. وأغرب من ذلك ما يعرض للممرورين إذ يستولي عليهم نزوع داخلي فجائيّ ليلقوا بأنفسهم في الخلاء طوعًا. وكذلك مشهد غيرهم من الناس من الذين يجدون لذة في ابتلاع أشياء مقززة (مثل ذلك ما يعمد إليه قوم التونغوس، بما يشبه الاندفاع عينه، من امتصاص مخاط أنوف أطفالهم وابتلاعه) يمس الملاحظ بحيث يثير فيه الرغبة في التقيؤ بشدة كما لو كان مرغمًا هو نفسه على مثل هذا الصنيع.

وأما **الحنين إلى الأوطان**[188] الذي يستبد بالسويسريين (وكذلك، مثلما بلغني من أحد الجنرالات، بالوستفاليين وبالبوميرانيين في بعض البقاع) حينما يوطّنون في بعض البلاد الأخرى، فينتج، حين يسترجعون صورًا عن خلو البال وعن عشرة الجيران في سنوات الصبى، عن اشتياق إلى الأماكن التي كانوا يستمتعون فيها بمباهج الحياة البسيطة، فتراهم من بعد ذلك إذ زاروا هذه

الأماكن بعينها، وقد وجدوا مما ينتظرون [VII: 179] إحباطًا شديدًا، فتشفى بذلك أنفسهم. وفي ظنهم حقًا أن كل شيءٍ قد تبدل هناك إلى حد كبير، سوى أنهم في واقع الأمر لم يقدروا أن يحملوا إليها شبابهم مرة أخرى؛ وإنه لمن الغريب أن هذا الحنين يستولي كأشد ما يكون الاستيلاء على أهل الريف من الأقاليم **الفقيرة**، الذين إنما تؤلف بينهم روابط الأخوة والعمومة، أكثر من أن يستولي على أولئك الذين غاية همهم ما يغنمون من الكسب وشعارهم: patria ubi bene [(189)].

ولو سمعنا في السابق أن أحدهم هو امرؤ سوء، لذهب في ظننا أنّا نقرأ على وجهه اللؤم، ويختلط الاختلاق ها هنا، لا سيما إن أضيف إليه الانفعال والهوى، بالتجربة لينصهرا في انطباع واحد بعينه. وفي رأى هلفسيوس، أن سيدة ترى في المنظار شبحًا لعاشقيْن؛ أما الكاهن، الذي ينظر من بعدها، فيقول لها: «كلا، سيدتي؛ إنما هما ناقوسان لكاتدرائية»[(190)].

ولنا أن نحسب في هذا كله الآثار الحاصلة عن تعاطف[(191)] المخيلة. فإن مرأى رجل انتابه تشنج أو حتى صرع، يثير حركات احتقانية شبيهة؛ وكذا الشأن حين يتثاءب الآخرون، فنتبعهم بالتثاؤب، وقد ذكر السيد ميكايليس الطبيب[(192)] هذه الحالة: أن رجلًا من الجيش في أمريكا الشمالية استشاط غضبًا، فتبعه اثنان أو ثلاثة من مساعديه لدى رؤيته على تلك الحال، ولو كان ذلك بنحو عارض، ولمثل ذلك لا يُنصح من كان بهم وهن عصبي (السوداويون) بزيارة المارستانات بدافع الفضول. وهم يجتنبون ذلك من تلقاء أنفسهم غالب الأحيان، من أجل ما يخشون على سلامة عقولهم. وربّما لاحظنا أيضًا من الأشخاص الذين يتقدون حيوية، حينما يروى أحد على مسامعه بنبرة انفعال، ولا سيما انفعال الغضب، ما وقع له، فترى التقطيب في سحناتهم، مع شدة انتباههم، وينساقون، بغير إرادة منهم، وراء محاكاة إيمائية مناسبة لذلك الانفعال. وأيضًا يمكن أن نلاحظ أن الأزواج المستقرين يصيرون متشابهين في قسمات وجوههم، الأمر الذي يُفسَّر سببه بأنهم إنما تزوجوا لهذه المشابهة بالذات (similis simili gaudet)[(193)]، الأمر الذي لا دليل عليه أصلًا. ذلك أن الطبيعة تدفع بالأحرى في غريزة الجنسين إلى اختلاف الأفراد الذين يتعين على كل واحد منهم أن يتعلق بالآخر، حتى يتنامى التنوع الذي ركزته في بذورهم. وأما الإلف والركون، فيما يتبادلون من الأحاديث الحميمة، على مقربة من بعضهم بعضًا، واللذان يجعلان هؤلاء الأفراد يداومون غالب الأحيان على النظر بعضهم في عيني بعض، فيولّدون بتأثير التعاطف [VII: 180] إيماءات شبيهة، متى ثبتت، تحولت في آخر المطاف إلى قسمات دائمة للوجه.

ولعله يجوز لنا أن نضع في آخر المقام في هذه اللعبة غير المتعمدة للمخيلة المولدة، التي تستحق أن تسمى **وهمًا**[(194)]، الميل إلى الكذب البريء الذي نجده **باستمرار** لدى الأطفال، و**بين الحين والآخر**، لدى الكبار الذين هم من الكرام، سوى أن الأمر عندهم يكاد يتعلق بمرض وراثي حيث تنبثق الوقائع والمغامرات المزعومة حين سردها من المخيلة وتعظم شديدًا كانهيار ثلجي يتداعى، دون أن يكون وراء ذلك أي غنم غير نية شد الاهتمام، على طريقة الفارس جون فولستاف عند شكسبير، الذي جعل من رَجُلين، يرتديان حلتين من خيش خشن، خمسة رجال قبل أن ينهي حكايته[(195)].

33 §

لما كانت المخيلة أغنى وأخصب من حيث التمثلات من الحواس، صارت، لدى ما يداخلها من الانفعال، مدفوعةً بغياب الموضوع أكثر من حضوره: وذلك في حال حدث أمر ما يذكّر الروح بتمثل هذا الموضوع، الذي يبدو أنه قد امحى مدة من الوقت بفعل الملهيات. ذلك ما يروى عن أمير ألماني، هو محارب شديد البأس، ولكنه رجل نبيل، خرج في سفر إلى إيطاليا حتى يتخلص مما استولى عليه من عشق لواحدة من العامة في موطنه؛ ولكن النظرة الأولى التي ألقاها على منزلها لدى رجوعه أيقظت مخيلته بنحو أشد مما لو كان يرتاد المكان بوتيرة متصلة، إلى الحد الذي جعله يستسلم دون انتظار للقرار الذي كان لحسن الحظ موافقًا لما هو مأمول[196]. إن هذا المرض، الذي هو من أثر المخيلة الواهمة، لا شفاء منه، إلا أن يكون ذلك بالزواج. فإن هذه هي الحقيقة (eripitur persona, manet res) لوكريتيوس[197].

وقد تتعاطى المخيلة الواهمة ضربًا من المعاملة معنا، ولو لم يكن هنالك غير ظواهر الحس الباطن، التي لا تخلو من التماثل مع الظواهر الخارجية. وأما الليل فينفخ فيها الحياة ويرفعها فوق مضمونها الفعلي: كالشّأن مع القمر الذي يؤلف، عند المساء، شكلًا هائلًا، لا يبقى منه في وضح النهار غير مظهر من غيمة صغيرة لا يبالي بها أحد. إن المخيلة تتوقد[198] عند من ينساق، في سكون الليل، إلى ما توسوسه له نفسه، ويتشاجر مع خصم وهمي أو يبني ما يحلو له من قصور وهو يقطع غرفته جيئةً وذهابًا. على أن كل ما يبدو أنه ذو أهمية عنده، سرعان ما يفقد، في الصباح الذي يلي نوم الليل، كل أهميته، ولكنه يشعر مع الوقت بلا شك ما تتركه هذه العادة السيئة [VII: 181] من فتور في قوى النفس. الأمر الذي يجعل تحكم المرء بمخيلته بأن ينام باكرًا ليستيقظ في اليوم الموالي باكرًا أيضًا، قاعدة عظيمة الفائدة هي من جنس الحمية النفسانية. على أن النساء وأصحاب المزاج السوداوي (الذين يجدون في العادة في هذا الأمر مصدر شقاوتهم) يفضلون السلوك المعاكس. فما الذي يجعلنا نقبل طوعًا على الاستماع في الهزيع الأخير من الليل إلى حكايات الأشباح التي سرعان ما تنكشف لكل واحد في الصباح لدى النهوض من النوم متهافتة وغير مواتية فيما يتبادل من الأحاديث. والحال أننا بخلاف ذلك نسأل: عما جد من جديد في الحياة المنزلية أو العامة، أو نستمر في ما شرعنا فيه بالأمس؟ فأما السبب في ذلك: فهو أن ما هو في ذاته مجرد **لعبة** إنما يناسب ما تبقى لنا من قوى استنهكها النهار، على أن **الشواغل** تناسب المرء الذي ازدادت [قواه] وتجددت بفعل ما غنم من سكينة الليل.

وأما ضلالات (vitia) المخيلة فترجع إلى أن تخاييلها إما أن تكون **جامحة**[199] جموحًا صرفًا، أو أن تكون **مهملة**[200] (effrenis aut perversa). والعيب الأخير هو الأشد خطرًا. إن التخاييل التي من الضرب الأول يمكن لها بلا شك أن تجد مكانًا لها في عالم ممكن (عالم الخرافة)؛ ولكن التي من الضرب الأخير لا مكان لها أصلًا، من أجل ما يعتريها من مناقضتها لنفسها. ومن ذلك ما يروى عن العرب وما يجدون من الهلع عند رؤية الأشكال البشرية والحيوانية المنحوتة في الصخر، في صحراء راس سهم في ليبيا[201]، من أجل أنهم يظنون بها أنها كائنات

تحجرت بلعنة وقعت عليهم، وهو ما ينتمي إلى تخاييل الضرب الأول، أعني التي لا يكبح جماحها شيءٌ. أما أن تكون تماثيل الحيوانات هذه، بحسب رأي هؤلاء العرب أنفسهم، مدعوة يوم القيامة الكبرى، لأن تقتص من الفنان [الذي صنعها] وتلومه أن لم يقدر على أن يهبها نفسًا، فذلك عين التناقض. إن القوة الوهمية الجامحة يمكن لها دومًا أن تنقلب (مثل تلك التي لذلك الشاعر الذي طلب منه الكاردينال أسته، حينما أرجع إليه هذا الأخير الكتاب الذي أهداه له: «أيها المعلم أريوستو، من أين أخذ الشيطان منك هذه الفظائع؟»[202]؛ هي الوفرة تفيض بما فيها من الثراء. وأما التي هي مهملة فتقرب من الهذيان[203]، حيث تتلاعب بالإنسان كما تشاء ولا يبقى لهذا الشقيّ من سلطان على مجرى تمثلاته.

يبقى أن فنانًا سياسيًا، تمامًا كنظيره الجمالي، في مقدوره، أن يجعل الصورة تتراءى مكان الواقع بواسطة الإيهام[204]، مثل أن يستخدم **حرية** الشعب (كالحال في البرلمان الإنجليزي)، أو نظام الامتيازات و**المساواة** (كالحال في المجلس التأسيسي الفرنسي)، بمجرد شكليات، أن يسيّر العالم ويحكمه (mundus vult decipi)[205]؛ [VII: 182] على أنه يحسن مع ذلك ألا يكون لنا غير ظاهر من تملك هذا الخير الذي تكرُم به البشرية من أن نشعر بانفراطه من بين أيدينا.

في ملكة استحضار الماضي والمستقبل بواسطة المخيلة
§ 34

فأما الملكة التي تستحضر الماضي عمدًا فهي **ملكة التذكر**[206]، وأما تلك التي تتمثل شيئًا ما من حيث هو مقبل فهي **ملكة التوقع**[207]. كلتاهما تقومان، من حيث هما من ذوات الطابع الحسي، على **ترابط** التمثلات التي من شأن الحالة الماضية والمقبلة للذات مع الحالة الحاضرة، وحتى وإن لم تكن هاتان الملكتان بعينهما من الإدراكات، فإنها تصلح لاتصال الإدراكات **في الزمان**، وأن تؤلف في تجربة جامعة بين ما **ليس له أن يكون** بعد، وما **ليس بكائن** بعد، بواسطة ما هو **حاضر**. وهي تسمى **ملكات تذكرية-تنبؤية**[208] هي من شأن الاسترجاع والاستشراف (إن جاز لنا استعمال هذه العبارات)، ما دمنا واعين بهذه التمثلات التي لها، بوصفها واقعة في حالة ماضية أو مستقبلة.

أ. في الذاكرة

وأما الذاكرة فمختلفة عن مجرد المخيلة الناسخة في كونها قادرة على استنساخ التمثل السابق **طوعًا**، وأن الروح بذلك ليست مجرد لعبة بين أيديها. وكذا المصورة، أعني المخيلة الخلاقة، لا ينبغي أن تخالطها، وإلا صارت الذاكرة في هذه الحال **غير وفية**. أن **أثبت** شيئًا ما في الذاكرة حالًا، وأن **أتأمله** بسهولة، **وأحفظه** لوقت طويل، تلك كمالات شكلية للذاكرة. ولكن هذه الخواص نادرًا ما تجتمع. فحين يظن المرء أن له في الذاكرة شيئًا، دون أن يرفعه مع ذلك إلى الوعي، يقول إنه يعجز عن **استخلاصه من نفسه**(209) (لا أنه يصيبه كلال في نفسه(210)؛ الأمر الذي يعني أنه صار إلى انحلال)(211). إن المشقة التي تُتكلف لأجل هذا المسعى شديدة الوطأة على النفس، وأحسن ما يفعل المرء أن يتلهى لمدة من الوقت بأفكار أخرى، وأن يلقي بين حين [VII: 183] وحين بلمحات خاطفة على الموضوع، ولقد يحصل في العادة أن نقتنص واحدة من التمثلات المترابطة التي تذكر بذلك الذي كنا نبحث عنه.

إن إثبات أمر ما في الذاكرة إثباتًا **منهجيًا** (memoriae mandare)، هو **حفظٌ**(212) (لا درس(213)، مثلما يقول العامة من الناس عن الواعظ الذي يكتفي بأن يحفظ عن ظهر قلب الموعظة التي يعتزم تقديمها). وأما هذا الحفظ فيمكن أن يكون **من جنس الحيل**(214)، أو **من جنس البراعة**(215)، أو **الحكم**(216)؛ فالصورة الأولى تقوم على مجرد التكرير المتواتر والحرفي: مثل ذلك عند حفظ جدول الضرب، حيث يتعين على التلميذ أن يقطع سلسلة الحدود كلها في ترتيبها المعتاد ليبلغ النتيجة المطلوبة، وكذلك مثلًا حين يسأل التلميذ: ما هو الحاصل من ضرب 3 في 7؟ إذ يحدث أن ينطلق من 3 ضرب 3 أن يصل إلى واحد وعشرين؛ ولكن إن سألناه: ما الحاصل من 7 ضرب 3؟ فإنه لن يفكر في الأمر بالسرعة الكافية، وسيلزم له، في حركة معاكسة، أن يقلب الأرقام حتى يضعها في الترتيب المألوف. فإذا كان المعلوم صيغة قارة لا ينبغي تبديل أي حد من حدودها، بل يلزم، كما يقال، أن تُحفظ وأن تُرتّل ترتيلًا كالصلوات، صار الذين وهبوا أحسن ذاكرة يخشون الركون إليها (وهي خشية يمكن أن تضللهم)، وحكموا حينئذ بأنه من الضروري أن **يراجعوا دفاترهم**؛ فحتى المتمرسون من الوعاظ يفعلون ذلك، من أجل أن أقل تبديل في الألفاظ عن مواضعها يجعلهم من مضاحك العقلاء.

فأما الحفظ الذي من جنس **البراعة**(217)، فهو منهج تنطبع به بضعة تمثلات في الذاكرة وذلك بسبيل الترابط(218) بينها وبين تمثلات مجانبة لها، ليس لها في ذاتها (لأجل الذهن) أدنى تقارب بين بعضها بعضًا، كالشأن بين أصوات لغة وبين الصور المتنافرة تمامًا التي يلزم أن تناسبها. بهذا النحو، ولأجل إثبات شيء ما في الذاكرة بطريق أيسر، نعمد إلى تكبيلها بحمل أثقل من التمثلات المجاورة؛ فينشأ **القصور** من ذلك الوجه، حيث تخبط المخيلة خبط عشواء وتؤلف بين ما لا سبيل إلى تأليفه أصلًا، وتضعه تحت عين المفهوم، فيحدث التناقض في الوقت بين الوسيلة وبين القصد، من أجل أننا نبحث عن تخفيف عمل الذاكرة، والحال أننا في واقع الأمر نثقلها إذ نفرض عليها وزرًا لا طائل منه من الترابط بين أشتات من التمثلات(219). ألا يمتلك الظرفاء ذاكرة وفية إلا فيما ندر [ingeniosis non admodum fida est memoria] (VII: 184)(220)، فتلك ملاحظة تفسرها مثل هذه الظاهرة.

وأما الحفظ الذي من طبيعة **الحكم** فليس شيئًا غير جدول **للتصنيف** يخص نسقًا ما (مثل نسق ليني) بحسب الأفكار؛ في هذه الحال، إن نسينا شيئًا، أمكن لنا تدارك ذلك بإحصاء العناصر التي نتذكرها، أو كذلك الشأن بخصوص جدول للقسمة لكلٍّ صار مبسوطًا للنظر (مثل أقاليم بلاد على خريطة، بعضها يقع في الشمال، وبعضها في الغرب، إلخ.)، وذلك لأنّنا نلتمس ها هنا العون من الذهن، الذي يأتي، بمقابل ذلك، لتعزيز المخيلة. وأخص من ذلك **المواضع**[221]، أعني تصنيفية للمفهومات العامة نسميها **مواضع مشتركة**[222]؛ والتي تيسر التذكّر[223] بالتقسيم إلى أصناف، على النحو الذي نوزع به الكتب في مكتبة على خزائن تحمل ملصقات مختلفة.

ولا وجود **لفن للذاكرة** (ars mnemonica) على شاكلة نظرية عامة. وأما من بين الفنيات التي تختص بها، فإننا نجد الحِكَمَ المنظومة في أبيات (versus memoriales)؛ ذلك أن الإيقاع ينطوي على تشديد منتظم عظيم الفائدة لآلية الذاكرة. ومن الرجال الذين هم من الخوارق في أمر الذاكرة، بيكوس فون ميراندولا، سكاليغر، أنغيلوس بوليتانوس، ماليابتشي، إلخ.[224] وجهابذة المحصلين[225]، الذين يحملون في رؤوسهم، من الذخيرة العلمية، من وزن الكتب ما ينوء بحمله مائة بعير، من لا يجوز في حقهم أن يستهان بهم، بأن نظن بهم أنهم قد لا يمتلكون **ملكة الحكم** التي تصلح لفرز مختلف هذه المعارف من أجل استخدامها الاستخدام الأنسب؛ ذلك أن فضلهم سابق في توفير هذه المادة الخام، حتى وإن لزم أن تلحق بهم عقول أخرى من بعد ذلك لأجل وضعها موضعها المناسب والعمل عليها بفضل ما لهم من **ملكة حكم** (tantum scimus, quantum memoria tenemus)[226]. قال أحد القدامى: «إن فن الكتابة أفسد الذاكرة (وجعلها زائدة عن اللزوم إلى حد ما)»[227]. ولعلنا أن نجد في هذا القول شيئًا من الحق: ذلك أن العامي من الناس يعلم في مختلف شؤونه أحسن الطرق لما ينبغي فعله لقضائها وما تقتضيه من التدبر والمتابعة: وذلك أن الذاكرة في هذه الحال آلية [VII: 185] وأنه لا يخالطها شيءٌ من المحاجة العقلية؛ في حين يكون العارف، الذي رأسه مشغولة بطائفة من الأفكار المتراصة والغريبة، يهمل بالتلهي كثيرًا من هذه الشؤون أو الحوائج المنزلية، من أجل أنه لم يأخذها بما يكفي من الانتباه. ولكن الأمان الذي يوفره زمام نحتفظ به في جيوبنا، حتى نجد بدقة كاملة ودون مشقة تذكر ما وضعناه في رؤوسنا وخزّنّاه فيها، فيه تيسير كبير، إذ يبقى فن الكتابة على الدوام فنا عظيما، لأنه، وإن لم يكن ليُستخدم لتبليغ المرء علمه إلى الغير، فإنه يحل محل الذاكرة الأوسع والأوفى، بحيث يمكن له أن يعوض ما يعتريها من النقصان.

وأما **آفة النسيان** (obliviositas)، حيث يكون الرأس، مهما امتلأ، أفرغ من برميل مخروم، فهي من أكبر المساوئ. وهو ما لا يكون المرء مسؤولًا عنه أحيانًا: كالحال عند كبار السن الذين يتذكرون جيدًا ما جرى من أحداث في سنوات الصبى ويفقدون كل فكرة لهم عن الماضي الأقرب. ولكن الغالب ما يكون من أثر الغفلة المعتادة، التي تصيب قارئات الروايات. ذلك أن هذا الهوس بالقراءة[228] ليس له من غرض غير تسلية مؤقتة، ما دمنا نعلم أنه ليس في الأمر غير تخيلات، حيث تنساق القارئة بكامل الحرية عند القراءة بمخيلتها إلى اختلاق ما يدفع بسبيل التسلسل الطبيعي إلى التسلية ويجعل من **غيبوبة الروح** (نقص الانتباه في الحاضر) عادة: ذلك ما تضعف به الذاكرة حتمًا. أما الارتياض على فن قتل الوقت وعلى أن يكون المرء بلا نفع للناس،

حتى وإن تذرع بالشكوى من قصر الحياة، إنما يشكل، بغض النظر عن الحالة الوجدانية الهوسية التي يحدثها، إحدى أسوأ الآفات التي تصيب الذاكرة.

ب. في ملكة التّكهّن (Praevisio)

ولقد يكون تحوّز هذه الملكة، أكثر من تحوّز غيرها، نافعًا أيما نفع؛ وذلك أنها الشرط لكل مراس[229] ولكل الغايات التي يجعلها المرء مناطًا لقواه. إن كل شوق[230] ينطوي على توقع[231] (مشكوك فيه أو يقيني) لما تجعله هذه القوى [VII: 186] ممكنًا. وليس لأبصارنا أن تتلفت إلى الماضي (أن تتذكر) إلا للتمكين لتوقع المستقبل بهذه السبيل: والحال أننا نأخذ الحاضر من حولنا بعين الاعتبار، حتى نتخذ قرارًا في شأن ما، أو نستعد لما يطرأ.

أما التوقع التجريبي فهو **انتظار لحالات شبيهة** (exspectatio casuum similium) ولا يحتاج أية معرفة عقلية بالعلل والآثار، عدا ذكرى الحادثات التي عاينها، في تعاقبها المألوف، حيث يكون تكرار التجارب هو الذي تتكون منه الدراية[232]. إن ما يكون من الرياح وأحوال الطقس يشغل البحار والفلاح أكثر من أي أحد آخر. ولكننا بما نأتي من التكهن[233] لا نأتي بأكثر مما تنبئ به روزنامة المزارعين، التي إن صدقت توقعاتها، أثنينا عليها، وإن لم تصدق، نسيناها، وإن كان لها دومًا شيء من المصداقية. ولعلنا أن نميل إلى الاعتقاد أن العناية[234] قد عملت عمدًا على تعقيد لا قبل لنا بفهمه للعبة أحوال السماء، حتى لا يسهل على الناس أن يتهيأوا بما يلزم لكل فصل من الاستعدادات الضرورية، فيكونوا مكرهين على إعمال عقولهم، تأهبًا لكل الطوارئ الممكنة.

أن يعيش المرء يومًا بيوم (دونما احتساب لغد ولا انشغال)، لا يأتي منه حقًّا شرف كبير لعقول الناس؛ فإن شأنه شأن الكاريبي الذي يبيع مرقده في الصباح، ليجد نفسه في المساء مخذولًا لا يجد حيث ينام. ولكن ما دامت مكارم الأخلاق لا يلحقها من ذلك شيءٌ، جاز لنا أن نرى فيمن هو شديد البأس في مواجهة ما يطرأ عليه من النوائب أسعد من ذلك الذي يكتفي بأن يتعهد رغد عيشه باستطلاعات غامضة. وإن من بين الاستطلاعات التي تتيسر للمرء، أكثرها سلوانًا للنفس ما يكون سببًا، بناءً على حالته الأخلاقية الحاضرة، لأن يأمل استمرارها وترقيها نحو الأحسن أكثر فأكثر. فإن هو تصور، على خلاف ذلك، مشروعًا، لا يخلو من جرأة، للإقبال على نمط حياة جديد أفضل من سابقه، وأوحى لنفسه بحديث: أن ذلك لا طائل منه، من أجل أنك كنت دومًا تُمنّي نفسك بهذا الوعد (بطريق التسويف)[235]، ولكنك أخللت به باستمرار متعللًا بأن الأمر استثنائي هذه المرة فقط، تلك حال أوْلى فيها للمرء أن ييأس من أن ينتظر عودة مثل هذه الحالات اليه.

أما إن كان كل شيء بأيدي القدر، الذي لعله يحوم فوق رؤوسنا، ولا يرجع إلى الاستخدام الحر لمشيئتنا، كان استطلاع [VII: 187] المستقبل إما بسبيل الاستشعار[236]، أي **القذف**[237] (praesensio)، أو[238] بسبيل الإنذار (praesagitio)؛ فأما الأول فيدل على وجود حس مخفي بما ليس بعد حاضرًا، وأما الثاني فيدل على وعي بالمستقبل ناشئ من التأمل في قانون تعاقب الحادثات بعضها بعد بعض (قانون السببية).

ومما يتبين لنا بيسر أن كل قذف وهم لا محالة؛ إذ كيف يكون لنا أن نحس بما لا يوجد بعد؟ ولكن إن تعلق الأمر بأحكام نابعة من مفاهيم غامضة لمثل تلك العلاقة السببية، لم تكن استشعارات، بل يمكن لنا أن نصوغ مفاهيم تفضي اليها وأن نعلل الصلة بالحكم المقصود. إن القذفات يغلب عليها أكثر الأحيان شيء من القلق، وأما الغم، الذي له أسبابه **الفيزيائية**، فيحدث أولًا، حيث يبقى موضوع الخوف غير متعين. على أنه توجد أيضًا قذفات مرحة وجريئة هي من شأن المتواجدين[239]، الذين يتحسسون انكشافًا وشيكًا لسر ليس للإنسان حس قابل له، والذين يُتراءا لهم بانكشاف فجائي استشعار ما ينتظرون بحدس صوفي، كأنهم العُرفاء[240]. وإلى هذا الصنف من التجليات تنتسب أيضًا الرؤيا الثانية لرعاة إيقوسيا، حينما تراءى لبعضهم رجل مقيد إلى سارية السفينة زعموا أنهم علموا بنبأ وفاته حين بلغوا مرفأ نائيًا.

ج. في موهبة العرافـة (Facultas divinatrix) 36 §

إن الإنذار[241]، والرجم بالغيب[242]، والتنبؤ[243] يختلف بعضها عن بعض بما يلي: **الأول** هو توقع بناءً على قوانين التجربة (أي إنه بالنتيجة طبيعي)، و**الثاني** توقع مخالف للقوانين المعلومة للتجربة (مضاد للطبيعة)، أما **الثالث**، فهو إما قوة إلهام مبني على مخالفة للطبيعة أو يؤخذ على أنه كذلك (ما وراء الطبيعة) [VII: 188]؛ وذلك أن هذه القوة لما كانت تشبه أن تكون صادرة عن تأثير آت من إله، سميت أيضًا **ملكة عرافة**[244] بالمعنى الخاص (إذ لو جعلنا العرافة[245] دالة على كل اطلاع على المغيبات بجودة حس فائقة لكان ذلك بمعنى غير خاص).

فإن قيل عن أحدهم: إنه **يرجم بالغيب** هذا القدر أو ذاك، لكان في ذلك دلالة على مهارة طبيعية تمامًا. أما الذي يدعي أنه قد وهب بصيرة فائقة، فينبغي أن نقول عنه: إنه **يقرأ الطالع**، على طريقة الغجر من ذوي الأصول الهندوسية الذين يسمون **مطالعة الكواكب**[246] تكهنًا بناءً على خطوط الكف، أو كذلك شأن المنجمين والباحثين عن الكنوز، وما يضاف إليهم من السيميائيين، وفوقهم جميعًا، في العصر الإغريقي القديم بوثيا[247]، وفي عصرنا، الشامان البائس لسيبيريا[248]. وأما

مطالعة الغيوب التي من جنس التطير والعيافة[249]، عند الرومان، فقد كان الغرض منها لا الكشف عما هو محجوب في مجرى حوادث العالم، وإنما عن مشيئة الأرباب الذين كانوا بمقتضى ديانتهم يطيعونهم. وأما الطريقة التي يلتمسها الشعراء ليجعلوا أنفسهم من المتواجدين (أو الموسوسين) ومن المتنبئين (vates)، والتي يمكن بها لهم، في نوباتهم الشعرية (furor poeticus)، أن يفاخروا بإلهاماتهم، فليس لها إلا تفسير واحد: أن الشاعر، على خلاف صاحب النثر، لا يستفرغ الوقت لإنجاز عمل طُلب منه، وإنما عليه أن يظفر بالفرصة المناسبة لما يأتيه من حس وجداني باطني، حيث تتدفق الصور والمشاعر من تلقاء نفسها، حية وقوية، إلى الحد الذي يكفيه أن يسلمَ نفسه إليها؛ ألا نجد في ذلك ما كان قد لوحظ منذ زمن قديم من أن **العبقرية** إنما هي مخلوطة بمقدار من الجنون. وإنه على ذلك يقوم الاعتقاد في الخوارق[250] التي كان يُظن العثور عليها في بعض الأبيات المختارة بمحض الصدفة لدى شعراء مشهورين (من الذين تنزّل عليهم إلهام) (sortes Virgilianae)[251]؛ وهي وسيلة شبيهة بما يأتيه المستنطقون من الزهاد من النُّسُك، للكشف عن إرادة السماء؛ أو كذلك تأويل الأسفار السيبولية[252] التي يفترض أنها أنذرت الرومان بمصير دولتهم، الذين أضاعوها للأسف! بجزء من مسؤولية وقعت عليهم بما كان منهم من شح في غير محله.

إن كل النبوءات، التي تخبر عن مصير شعب من الشعوب لا مناص منه، والذي هو نفسه مسؤول عنه، ومن ثَم هو حاصل عن **مشيئته الحرة**، تنطوي، بغض النظر على كون تقدمة المعرفة **عديمة النفع** له أصلًا، ما دام إفلاته منه في حكم المحال، على تهافت يجعله يتصور في هذه الجبرية المطلقة (decretum [189 :VII] solutum)، **آلية للحرية**، مفهومها واقع في تناقض مع نفسه.

والحق أن ذروة التهافت، أو التضليل، في الرجم بالغيب، أن نأخذ أحد البُله على أنه من **الرائين** (لأمور غيبية)، كما لو كان روح ما تنطق على لسانه، وقد اتخذ موضع النفس التي انفصلت منذ زمن بعيد عن مسكنها الجسماني، وأن نجعل بائسًا من الممرورين (أو مجرد واحد من المصروعين) **وليًّا**[253] (مجذوبًا)، وحينما يُرى في الجن الذي تتملكه روحًا مباركةً، كان ذلك يسمى عند الإغريق **كاهنًا**[254]، وكان معبره يسمى حينئذ **نبيئًا**[255]. فلعله كان يتعين استيفاء كل جنون حتى يتيسر للمستقبل، الذي يشغلنا التطلع إليه كثيرًا، أن يكون في حوزتنا بقفزة تتخطى كل الدرجات التي يفترض أنها تتأدى بنا إليه بوساطة من الذهن واعتمادًا على التجربة. O, curas hominum![256].

وليس ثمة من علم بالكهانة يكون موثوقًا ويعظم قدره كعلم الفلك، الذي شأنه أن يتوقع إلى ما لا يتناهى دورات الأجرام السماوية. ولكن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين تسرب متسارع لتصوفٍ لم يشأ أن يجعل الحادثات هي التي ترتبط بها الأعداد، مثلما يوجب ذلك العقل، التي تتصل بعصور العالم، وإنما قيد الحادثات ببضعة أعداد مقدسة، بحيث جعل من علم المواقيت[257] نفسه، بهذا التقدير، وهو الشرط اللزومي لكل تاريخ، ضربًا من الخرافة.

في التخييل اللاإرادي في حالة السلامة، أي في الحلم
§ 37

وأما استقصاء طبيعة **النوم**، و**الحلم**، و**الروبصة**[258] (التي يتصل بها أيضًا الكلام بصوت مرتفع عند النوم)، فلا يدخل في باب الأنثروبولوجيا **البراغماتية**؛ وذلك أنه لا يتيسر لنا أن نستمد من هذه الظاهرة أية قاعدة **للسلوك** في حالة المنام؛ حيث لا تصلح هذه القواعد إلا لمن كان متيقظًا، وشاء ألا يحلم أو ينام بغير تفكير. من ذلك ما جاء من خبر الإمبراطور الإغريقي الذي حكم بالإعدام على رجل روى لرفاقه حلمًا رأى فيه أنه يقتل الإمبراطور، متعللًا «بأنه لم يكن ليرى ما رأى في منامه إن لم تكن الفكرة قد جالت بخاطره في حالة اليقظة»، وهو أمر [VII: 190] مناقض للتجربة ورهيب. «حينما نكون مستيقظين، يكون لنا عالم مشترك، ولكنا حين ننام، يكون لكل واحد منا عالمه»[259]. فإنه يشبه أن يكون الحلم من جنس النوم بالضرورة، حتى إن النوم والموت كأنهما شيءٌ واحد، لو لم يكن الحلم إلا اعتمالًا طبيعيًا، وإن كان غير إرادي، تنقشه المخيلة في الأعضاء الحيوية الباطنية. وإني أذكر جيدًا، حينما كنت طفلًا، وقد نال مني الإرهاق من اللعب، إذ أخلد إلى الفراش للنوم، فيقع لي ساعة منامي، أن أستيقظ فجأة، وبتأثير من حلم أرى فيه أني أسقط في الماء، وأني إذ أكاد أغرق، قد غمرتني دوامة، ولكني سرعان ما يعاودني النعاس وأخلد إلى نوم هادئ، وأغلب الظن أن سبب ذلك يرجع إلى أن نشاط عضلات الصدر، المرتبطة بالإرادة كليًا، يتراخى، وأن ذلك ينجر عنه بالضرورة أن قصور التنفس يصحبه في الوقت ضغط على حركة القلب، الأمر الذي يدفع بالمخيلة المتصلة بالحلم إلى العمل. وهو ما يصدُق أيضًا على الأثر الإيجابي للحلم عند **الكابوس** (incubus). ذلك أنه من دون هذه الصورة المفزعة لشبح يجثم علينا ودون إطلاق كامل القوة العضلية للإفلات إلى موضع آخر، فإن تجمد الدم سيقضي على حياتنا بسرعة. ولذلك يظهر على الأرجح أن الطبيعة قد عملت على أن يكون القسط الأعظم من الأحلام منطويًا على مشاق وظروف خطيرة، فإن مثل هذه التمثلات من شأنها أن تستفز قوى النفس أكثر مما لو كانت الأشياء تأخذ مجراها بما يروق لأمانينا ورغباتنا. ولقد يخيل إلينا فيما يرى النائم كثيرًا أننا لا نقدر على الوقوف على قدمينا، أو أننا قد ضللنا الطريق، وضاعت الكلمات منا عند الموعظة، أو أننا نحمل على رؤوسنا، بفعل النسيان، في جمع عظيم، قلنسوة نوم بدل الشعر المستعار، أكثر مما لو كنا نرى أنفسنا نهوي في الفضاء هويًا، أو نستيقظ ضاحكين مرحين دون أن نعلم سببًا لذلك أصلًا. كيف يحدث أن تحملنا الأحلام غالب الأحيان إلى ماض انقضى منذ زمان بعيد، وأن نكلم أناسًا ماتوا منذ وقت طويل، وأنه يُزيِّنُ إلينا أن نأخذ هذه الرؤى على أنها حلم وأن يكون لزامًا علينا أن نعد هذا الوهم واقعًا، ذلك ما لا نجد له تفسيرًا. ولكنا يجوز لنا أن نقبل بأمر يقيني على الأقل، وهو أنه لا نوم دون حلم، وأن الذي يتصور أنه لم يحلم إنما نسي حلمه ليس إلا. [VII: 191]

في ملكة الإشارة
(Facultas signatrix)
38 §

إن الملكة التي تتيسر بها معرفة الحاضر، بما هو وسيلة للربط بين تمثلات ما تُوُقِّعَ وبين تمثلات ما مضى، هي **ملكة الإشارة**[260]. وأما العمل الذي تتولّى به النّفس إجراء هذا الربط فهو **الإشارة**[261] (signatio)، ويسمى أيضًا تأشيرًا[262]، وما يتعلق بأعلى درجاته يسمى **تمييزًا**[263].

فأما صور الأشياء (الحدوس)، من حيث لا تستفاد إلا وسائل للتمثل بطريق المفاهيم، فهي **الرموز**، والمعرفة التي تتأتى منها هي معرفة رمزية أو **مجازية** (speciosa). وأما **الرقوم**[264] فليست من الرموز في شيء: وذلك أنه يجوز لها أن تكون أيضًا مجرد علامات متوسطة (غير مباشرة) لا تدل بذاتها على شيء، وأنها إنما لا تفضي إلى الحدوس إلا من خلال الترابط، ومنها إلى المفاهيم؛ من ها هنا لزم أن توضع المعرفة **الرمزية**، موضع التقابل، لا مع المعرفة **الحضورية**، وإنما مع المعرفة **الاستدلالية**، حيث لا ترافق العلامة (الرقم) المفهومَ إلا كما يرافقه الرقيب (custos)، لأجل أن يعيد إنتاجه بالمناسبة. ولذلك فإن المعرفة الرمزية لا تتعارض مع المعرفة الحضورية (بطريق الحدس الحسي)، وإنما مع المعرفة الذهنية (بطريق المفاهيم). فالرموز ليست غير مجرد وسيلة من وسائل الذهن، سوى أنها من طبيعة غير مباشرة بوساطة **التمثيل** مع بعض الحدوس الذي يمكن أن ينطبق عليها مفهوم ما، لأجل أن تمنحه دلالة من خلال استحضار موضوع بعينه.

والذي لا يقدر على التعبير إلا رمزًا ليس في مكنته غير مقدار ضئيل من مفاهيم الذهن، وأما المُعجِبُ غالب الأحيان فيما نلقاه من حيوية التعبير لدى المتوحشين (وأحيانًا لدى حكماء مزعومين عند شعب لا يزال في طور البداوة الأولى) يجده السامع فيما يلقون من أحاديثهم، فليس غير فقر في المفاهيم، أي في الألفاظ، التي يعبرون بها؛ مثلُ ذلك قول المتوحش الأمريكي: «نريد أن نردم فأس الحرب»، فهو يقصد على الأرجح: نريد أن نبرم السلم، وكذلك الأمر بالفعل في الأناشيد القديمة، من هوميروس إلى أوسيان، أو من أورفيوس إلى الأنبياء، لا يدينون بسحر بيانهم إلا لافتقارهم إلى وسائل للتّعبير عن مفاهيمهم.

أما ما يجعل ظواهر العالم الفعلي المعطاة للحس (مع سفيدنبورغ)[265] مجرد **رمز** لعالم معقول كأنه ذخيرة احتياطية له، فهي **الحماسة**[266]. ولكن الأمر في صياغات [VII: 192] المفاهيم (التي نسميها أفكارًا) التي من شأن الأخلاق، إذ هي قوام كل دين، والتي هي من شأن العقل المحض بالنتيجة، أن تُفرَّقَ داخلها بين الرمزي وبين الذهني (عبادة الدين)، بين **القشرة** لحين من الزمن فيه منافع للناس وضرورة وبين الشيء عينه، هو من عمل **التنوير**: وإلا صرنا إلى

استبدال **وثن**(267) مكان **مثال**(268) (للعقل العملي المحض)، وأضعنا المطلوب الأقصى. أن تكون شعوب الأرض كلها قد ابتدأت بمثل هذا التخليط، وهي التي لزم عليها، سعيًا وراء ما تفكره معلموها أنفسهم بالفعل حين تدوينهم صحائفهم المقدسة، أن تتأولها حينئذ لا بطريقة رمزية، وانما بطريقة **حرفية**(269)، فذلك ما لا يثير أي خلاف: ذلك أن الأمر سيكون من الاجحاف بحقهم إن حرّفنا كلماتهم. ومع ذلك، فإنه متى كان الأمر غير معنيّ **بالصدق** الذي يخص معلمًا من هؤلاء المعلمين فحسب، وإنما **بحقيقة** المذهب أيضًا في المقام الأول، أمكن لنا ولزم علينا أن نتأوله من حيث هو نمط من التمثل رمزي صرف، وظيفته إرفاق هذه الأفكار العملية ببنية صورية وباستعمالات سارية بإحكام: فإن لم يكن الأمر كذلك، آل المعنى العقلي الذي هو المطلوب الأقصى إلى الضياع(270).

§ 39

والعلامات تنقسم إلى علامات **وضعية** (اصطناعية)، و**طبيعية** و**آيات إعجازية**.

أ. فمن الضرب الأول: **1. العلامات السيمَائية** (العلامات الإيمائية التي هي أيضًا في جزء منها طبيعية). **2. العلامات المكتوبة** (الحروف، التي هي علامات لأصوات). **3. العلامات الصوتية** (الأنغام). **4.** العلامات المتواطأ عليها بين الأفراد المقتصرة على النظر فحسب (الأرقام). **5. علامات المقام** المخصصة للرجال الأحرار المشرفين بامتياز وراثي (شارات النبالة). **6. العلامات الوظيفية**، على شاكلة زي نظامي (زي موحد وخِلعة .(Liverei **7. العلامات التشريفية لنهاية الخدمة** (التوسيمات). **8. علامات العار** (أمارات الكي بالحديد الساخن، إلخ). ومن ذلك، في مجال الكتابة، علامات التتابع، والاستفهام أو الانفعال، والتعجب (التنقيط).

كل لغة هي إشارة إلى أفكار، والعكس بالعكس، حيث نمط الإشارة إلى الأفكار بامتياز هو الذي تجود به اللغة، هذه الوسيلة العليا لفهم النفس وفهم الغير. فالتفكير هو **حديث** مع النفس (حيث يسمي هنود أوتاهيتي الفكر حديثًا في البطن)، وهو لذلك أيضًا (بتوسط المخيلة الناسخة) **إنصات** باطني إلى النّفس. وأما الذي هو أصم بالولادة، فإن الكلام عنده شعور بالحركات التي تظهر على شفتيه، ولسانه وفكّيه، ولعله يعسر عليه أن يتمثل نفسه أنه حين يتكلم يكون الأمر أكثر من التلاعب بمشاعر جسدية، دون مفاهيم حقيقية يمتلكها ويفكر بها. [VII: 193] وحتى الذين يتكلمون ويسمعون، لا يبلغون مع ذلك فهم أنفسهم ولا فهم الآخرين، وأنه من قبَل الضعف في ملكة الإشارة أو من قبَل سوء استخدامها (كأن تؤخذ العلامات مكان الأشياء، أو العكس)، يكون الناس، لا سيما في ميدان العقل، قد اتفقوا على صعيد اللغة، وتباعد بعضهم عن بعض غاية التباعد على صعيد المفاهيم، الأمر الذي لا يتجلى إلا عرضًا، حينما يتصرف كل واحد بمقتضى ما لديه من المفاهيم.

ب. ثانيًا: فيما يخص العلامات الطبيعية، تكون علاقة العلامات بالأشياء المشار إليها، بحسب الزمن إما **إشارية**، أو **تذكيرية** أو **إنذارية**. فالنبض يشير للطبيب بوجود حالة الحمى عند المريض،

مثلما يشير الدخان إلى النار. وكذا المفاعلات تكشف للكيميائي المواد الخفية في الماء، مثلما تفعل الناعورة بشأن الريح، وغير ذلك. فهل يفضح **احمرار الوجه** وخز الضمير أم، خلاف ذلك، شعورًا مرهفًا بالشرف وقد تهددته مجرد الشبهة باحتمال شيء قد ينجر عنه خزي، ذلك أمر في غالب الحالات غير يقيني.

وأما القبور والأضرحة فهي علامات على ذكرى الموتى؛ وكذلك الأمر بشأن الأهرام، تعبيرًا عن ذكرى خالدة للقوة العظمى التي كانت لملك من الملوك في الأزمنة الخوالي. وأما طبقات الأصداف المترسبة في ربوع بعيدة عن البحر، أو ثقوب الصدفات الحفارة[271] على قمم جبال الألب، والآثار البركانية في أماكن لا تخرج في الأرض منها الآن أية نار، فتشير عند الجميع إلى الحالة السابقة للعالم، وتوفر القواعد لأجل بناء **أركيولوجيا** للطبيعة بنحو لا يتبين للناظرين حتمًا كما تتبين ندبات المقاتل. إن أطلال البتراء، وبعلبك، وبرسبوليس، هي آيات ناطقة عما بلغه الفن في دول عتيقة، وشهادات محزنة على زوال الرسوم **كافة**.

وأما علامات **الإنذارات**[272] فهي الأهم من بينها جميعًا؛ وذلك لأن الحاضر ليس، ضمن سلسلة التحولات، غير آن، وأن مبدأ تعيين الملكة الشوقية[273] لا يولي عناية للحاضر إلا باعتبار العواقب الآتية (ob futura consequentia) وأنها هي الأحق بالانتباه في المقام الأول. إن التكهن الأوثق، فيما يتعلق بالأحداث المقبلة للعالم، إنما يكمن في علم الفلك، ولكنه يبقى غُفلًا ومرتعًا للتهويمات إن كانت هيئات الأفلاك، وكذا الروابط الواصلة بينها والتبدلات التي تطرأ على مواقع الكواكب تصوَّر على أنها علامات لكتابة رمزية[274] مرقومة في السماء منذرة بالأقدار الوشيكة للبشر (ضمن 194 :VII]. (astrologia iudiciaria)[275]]

أما علامات الإنذارات الطبيعية الدالة على مرض أو على شفاء قريبين، أو (مثل الـ facies Hyppocratica)[276] على موت وشيك، فهي ظواهر، متى قامت على تجربة مطولة ومتواترة، بناءً على فهم لترابطها كترابط العلل والآثار، فهي تنفع الطبيب دليلًا في علاجه، كالأمر في أيام البحران[277]. على أن التطير والعيافة، اللذين دأب على تعاطيهما الرومان لأغراض سياسية، كانتا من الخرافة التي قُدست من جانب الدولة لقيادة الشعب في أوقات المحن.

ج. وأما **دلائل الإعجاز**[278] (وهي أحداث تنقلب فيها طبيعة الأشياء)، دون احتساب تلك التي لم تعد لتُرى كذلك في أيامنا (مثل المواليد البشرية أو الحيوانية المشوهة)، والعلامات والخوارق التي تظهر في السماء، والمذنبات، والكرات المشعة التي تخرق الجو، والإشراقات الشمالية إلى غاية كسوف الشمس والقمر، لا سيما إن كان الكثير من هذه العلامات قد ترافق بحرب، أو بطاعون، وغير ذلك من النوائب، هي أمور يشبه أن تكون منذرة عند السواد الأعظم من الناس، الذين أخذ منهم الفزع كل مأخذ، باقتراب الساعة ونهاية العالم.

ضميمة

والجدير بالملاحظة ها هنا أيضًا ما تعمد إليه المخيلة من التلاعب المدهش بالإنسان بأن تخلط عنده العلامات بالأشياء، إلى حد يجعلها تضع في الأولى ضربًا من الواقعية الذاتية، كما لو كان لزامًا عليها أن تستهدي بها. إذ لما كان فلك القمر، في أدواره الأربعة (المحاق، التربيع الأول، البدر، التربيع الثاني) غير قابل للقسمة قسمة تامة، على أعداد أولية، إلا إلى 28 يومًا (وهو السبب الذي جعل العرب يقسمون فلك البروج طبقًا للمنازل 28 للقمر)، التي يناسب ربعها 7 أيام، اكتسب العدد سبعة دلالة باطنية عظيمة بحيث لزم أن يكون خلق الكون موافقًا له، لا سيما مع لزوم وجود كواكب سبعة (بحكم النظام البطلمي)، كالشأن في وجود الأنغام السبعة على السلم، والألوان السبعة الأساسية في قوس قزح، والمعادن السبعة. فمن ها هنا أيضًا جاءت السنوات السباعية (7×7، وباعتبار أنه عند الهندوس يكون العدد 9 عددًا باطنيًّا، 7×9، وكذلك 9×9)[279]، الأمر الذي يجعل الحياة في نهاية هذا المطاف عرضة لخطر عظيم، بحيث تشكّل الأسابيع 70 للأعوام (490 عامًا) بالفعل في المواقيت اليهودية المسيحية، لا فترات تجتمع فيها التحولات الأهم (بين دعوة الله [VII: 195] إبراهيم وميلاد المسيح) فحسب، ولكنها تضبط حدودها ضبطًا محكمًا، بنحو قبلي (a priori)، كما لو كان علم المواقيت لا يتبع التاريخ، وإنما التاريخ بالعكس هو الذي يلزم أن يتبع علم المواقيت[280].

على أن العادة جرت في حالات أخرى على ربط الأشياء بالأعداد. فالطبيب الذي يرسل إليه المريض أجرته بواسطة خادمه، إن وجد، عند فتح المظروف، أحد عشر بندقيًا، تظنن عليه بأنه اختلس منها واحدًا؛ إذ لمَ لا يجد اثني عشر كاملة؟ وأما الذي يقتني بالمزاد مواعين من الخزف من نفس المصنع، فيبذل لها ثمنًا أقل إن لم تكن هذه المجموعة لتضم اثنتي عشرة قطعة، وان وجد ثلاث عشرة صحنًا، فإنه لن يولي قيمة للقطعة الثالثة عشر إلا متى ضمنت له أن تكون له في حال انكسرت واحدة منها اثنتا عشرة قطعة كاملة. ولما كان المرء لا يستضيف هذا العدد من الضيوف، ما الذي يجعله يولي هذا الاهتمام ويجعل لهذا العدد الزوجي امتيازًا على غيره؟ يروى عن رجل ترك لابن عم له إحدى عشرة ملعقة فضية قوله: «إن لم أترك له الثانية عشرة، فذلك لأنه أعلم الناس بالسبب» (حيث عمد الشاب الضال وهو على مائدة عمه إلى اختلاس ملعقة ودسها في جيبة خفية، الأمر الذي لاحظه مضيفه ولم يشأ إحراجه حينها). ولنا أن نتخيل دون عناء، عند فتح الوصية، ما كان يجول بخاطر صاحبها، جراء التسليم بالحكم الشائع الذي يقضي بأن اثني عشر هو عدد تام. وكذلك الحال مع العلامات الاثنتي عشرة لفلك الأبراج (وهو عدد يظهر أنه بالقياس إليه جرى الأمر في إنجلترا على أن يكون عدد القضاة 12) التي اكتست دلالةً باطنية مماثلة. ففي إيطاليا، وفي ألمانيا، وربما في بلدان اخرى أيضًا، يتطير الناس من مائدة تضم 13 ضيفًا، من أجل أنه يتصور أن واحدًا منهم، أيا كان، سيموت في غضون العام، مثلما أنه في طاولة تجمع 12 قاضيًا، لن يكون رقم 13 غير المجرم الذي سيحاكم. (ولقد وجدت نفسي يومًا في مثل هذه المائدة، حيث لاحظت سيدة البيت حين كانت تهم بالجلوس، هذا الأمر الذي يُزعم أنه شائن، فأمرت ابنها على حين غفلة، وقد كان من جملة الحاضرين، أن ينهض وأن يتناول طعامه في غرفة أخرى، حتى لا يفسد رونق المجلس). على أن مجرد مقادير الأعداد، حينما تكون الأشياء التي تشير إليها بقدر كاف، يثير العجب ما دامت لا تناسب عدديا مقطعًا من النظام العشري (هو بالتالي تحكمي في حد ذاته). بهذا النحو، نقل عن إمبراطور [VII: 196] الصين[281] أنه كان يملك أسطولًا عدته

9999 سفينة، والناس يتهامسون بالسؤال: لم لا يزيد على هذا العدد بواحد؟ حتى يأتيهم الجواب: لأن عدد السفن هذا يكفي لما جُعلت له من الاستخدام. والحال أن الأمر في القصد بالسؤال يتعلق أساسًا لا بالاستخدام، وإنما بمجرد ضرب من ضروب صوفية الأعداد. وأغرب من ذلك، ولو كان يبعد أن يكون من غير المعتاد، ما بلغه أحدهم، بفعل تقتير وغش، من جمع ثروة مقدارها 90000 تالر نقدًا، لا يرتاح له بال حتى يصل إلى جمع 100000 كاملة، دون أن ينتفع بها، وإن كان مآله الشنق، أو هو مستحق له على الأقل.

وإن من أخلاق الغلام، وإن بلغ المرء سن الكهل، أن يتمادى في الانقياد إلى حبائل الحس ! فلنفحص الآن أي مقدار من الفضل ينتحله المرء في أفعاله، كثيرًا كان أم قليلًا، إن هو سار في طريقه بهَدْي من الذهن.

في الملكة العاقلة، من حيث هي قائمةٌ على الذّهن

تقسيم

§ 40

فأما **الذهن**، بما هو ملكة **تفكير** (تمثل شيءٍ ما بواسطة **المفاهيم**)، فيسمى أيضًا ملكة عاقلة عليا (على خلاف الحساسة، التي هي ملكة **دنيا**)، وذلك من أجل أن ملكة الحدوس (الخالصة أو التجريبية) لا تحتوي إلا على الجزئي في الموضوعات، في حين أن ملكة المفاهيم تحتوي على الكلي في التمثلات، أي على **القاعدة** التي بمقتضاها يلزم أن تخضع أشتات الحدوس الحسية لتوليد الوحدة اللازمة لمعرفة الموضوع. ولذلك يكون الذهن في حقيقة الأمر **أشرف** من الحساسة التي يمكن، للحيوان الأعجم وبحكم الغرائز المركوزة في فطرته، أن يستعين بها، كالأمر عند شعب بلا حاكم يحكمه إذ يمكنه أن يتدبر أمره، بينما الحاكم الذي لا شعب له (ذهن بلا حساسة) يبقى بلا حول ولا قوة. فإذًا ليس ثمة خلاف في المكانة بين الملكتين [أيها أفضل من الأخرى]، على الرغم من أن الواحدة منها أعلى والأخرى أدنى من نظيرتها.

ولكنا نأخذ لفظة **الذهن** على معنى مخصوص: فمن حيث هو عامل قسمة مع طرفين اثنين، يكون تابعًا للذهن بمعنى عام، بحيث [VII: 197] تتألف الملكة العاقلة العليا (على نحو مادي، أي من حيث تؤخذ لا من جهة ذاتها فحسب، وإنما من جهة علاقتها **بمعرفة** الموضوع) من **الذهن**، ومن **ملكة الحكم**، ومن **العقل**. فلننظر الآن كيف يتميز الناس بعضهم عن بعض من جهة المواهب

الروحية[282]، أو من جهة الوجه الذي أَلِفُوا به استخدامها، عن حسن تقدير أو عن سوئه، ولا سيما حين تكون النفس على حال سليمة، ثم من بعد ذلك أيضًا، من جهة ما يعتريها من الاضطراب.

مقارنة أنثروبولوجية
بين الملكات العاقلة العليا الثلاث
§ 41

إن الذهن السديد ليتألق لا بما فيه من كثرة المفاهيم، ولكن بقدر **مطابقتها** لمعرفة الموضوع، وهو الذي ينطوي على الملكة وعلى القدرة الضروريتين لتصور **الحقيقة**. والكثير من الناس تعج رؤوسهم بمفاهيم كثيرة تبلغ في مجملها **مشابهة** لما نريد أن نسمع منهم، إلا أنها مفتقرة بالنظر إلى الموضوع وإلى تعيينه لأية متانة تذكر. فهؤلاء بمقدورهم أن يمتلكوا مفاهيم ذات مصداق عظيم، أو أن يشهدوا على مفاهيم لا تخلو من **حيوية**. أما الذهن السديد الذي يقبل على مفاهيم المعرفة المشتركة، فيسمى ذهنا **سليمًا** (وهو موف بالمطلوب في الاستخدام الخاص). وقد يصرح كما يفعل رئيس الحرس عند جوفنال بالقول: « - Quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones »[283] ولعله من البين بنفسه أن الموهبة الطبيعية لمجرد ذهن سديد وقويم تضع لنفسها حدودًا بالنظر إلى مصداق المعرفة الذي يفترض أن تقتضيه لنفسها منه، وأن صاحب هذه الموهبة شأنه أن **يتواضع** في ما يتخذ من الطريقة.

§ 42

فإن نحن دَلَلْنَا بلفظة الذهن على ملكة معرفة القواعد (أي بواسطة المفاهيم)، بحيث يجمع الملكة العاقلة **العليا**، تعين علينا أن ندرك بذلك لا على معنى القواعد التي بمقتضاها تتولى **الطبيعة** هداية الإنسان في سلوكه، كما يحصل ذلك لدى الحيوانات بدفع من الغريزة الفطرية، وإنما القواعد التي **يضعها** بنفسه. فالذي يكتفي بتعلّمه، بأن يحفظه في ذاكرته، لا يستكمله إلا بطريقة آلية (بمقتضى قوانين المخيلة الناسخة) ودون تدخل من الذهن. فالخادم الذي ليس عليه إلا أن يقدم عبارات المجاملة بحسب الصيغة المتعارفة ليس محتاجًا لاستخدام ذهنه، أعني أن يضطر لأن يفكر بنفسه، وأما إن غاب سيده [VII: 198] فليس له إلا أن يعتني بشؤونه المنزلية، الأمر الذي يتطلب منه جملة من قواعد التصرف التي لا يمكن اتباعها حرفيا.

وأما الذهن **السديد**، وملكة الحكم **المتمرسة**، والعقل **النافذ**، فتشكل جميعًا المصداق التام للملكة العاقلة الفكرية، ولا سيما حينما يصار إلى الحكم عليها من جهة القدرة على خدمة الجانب العملي، أعني الايفاء بمقتضى الغايات.

إن الذهن السديد ليس إلا الذهن السليم من حيث ينطوي في ذاته على **مطابقة** المفاهيم لغائية استخدامها. ومثلما أن الكفاية (sufficientia) و**الإحكام** (praecisio) يشكلان **المطابقة**، أعني خاصية المفهوم، ألا يتضمن لا أكثر ولا أقل مما يقتضيه الموضوع (conceptus rem adaequans): كذلك الذهن السديد هو الأول من بين الملكات الفكرية والأشرف؛ وذلك أنه يوفي بغاياته **بأقل قدر** من الوسائل.

وأما **اللؤم**[284]، وتدبير المكيدة، فتؤخذ غالب الأحيان للدلالة على ذهن عظيم، وان كان فاسد الاستعمال؛ وهي لا تليق بغير المزاج الخاص برجال ضعاف العقول، وتختلف عن التعقل[285] اختلافًا كبيرًا، وإن كان لها في حد ذاتها شَبه به. فالصادق من الناس لا يمكن لنا أن نخدعه إلا مرة واحدة، الأمر الذي يضر ضررًا بالغًا بما يتبع ذلك من المقاصد التي ينتحلها امرؤ السوء.

إن خادم البيت أو الدولة، من الذين يمتثلون إلى أوامر مضبوطة، يكفيهم الذهن، فالضابط الذي لا يكون بحوزته لدى القيام بمهمته من التعاليم غير القاعدة العامة، والذي توكَلُ إليه مسؤولية التصرف بمقتضى الحال، إنما هو بحاجة إلى ملكة للحكم. وأما الجنرال الذي يتعين عليه أن يحكم على الحالات الطارئة وأن يضع القواعد نفسها التي تجري عليها، فينبغي له بالضرورة أن يكون صاحب عقل. إن الكفاءات اللازمة لمثل هذه الاستعدادات المتباينة متنوعة تنوعًا كبيرًا. «كمن علا في المقام الثاني، وانحط إنْ رَفعْتَهُ إلى الأول» (Tel brille au second rang qui s'éclipse au premier)[286].

وأما **التنفج**[287] فليس من عمل الذهن في شيء، كشأن كريستينا ملكة السويد[288] إذ ليس من المعقول أن يفرط المرء في استعراض الأمثال على الملأ وأن يخالفها بأفعاله. ويصدُق على هذه الحال ما جاء في الجواب الذي رد به الكونت روكستر على ملك إنجلترا شارل الثاني حينما وجده هذا الأخير مطرقًا في موقف تأمل عميق فسأله: «فيم تفكرون بهذا الإطراق؟» - الجواب: «إنما أُعِدُّ شاهد قبر جلالتكم». - السؤال: «وما فيه؟» - الجواب: «هنا يرقد [VII: 199] الملك شارل الثاني الذي حدّث طيلة حياته بأحاديث حسنة، لم يعمل بمثلها قط»[289].

أن يلتزم المرء الصمت في مجلس، ويُلقي بين الحين والحين رأيًا شائعًا تمامًا، يوحي بشيءٍ من الكياسة، كمن يُظهر درجةً من **الخشونة** على أنها **أمانة** (ألمانية عتيقة).

* * *

ولقد يجوز للذهن الطبيعي أن يستفيد أيضًا بالتعليم من كثير من المفاهيم وأن يحصل القواعد من ذلك، إلا أن الملكة الفكرية الثانية، تلك التي تمكّننا من التمييز إن كان شيءٌ ما حالة من الحالات التي تدخل تحت طائلة القاعدة أم لا، أي **ملكة الحكم** (iudicium)، لا يمكن **تعلّمها**، وإنما يُقتصر فيها على المراس فحسب، وأنه لذلك سُمّي نماؤها **نضجًا**، وهو يناسب ذهنًا من الذي

لا يتيسر للمرء أن يكتسبه قبل مرور السنين. ولعلنا أن نتبين بغير عناء، أن الأمر لا يكون على غير ذلك؛ فإن التعليم إنما يكون بتلقين القواعد. فإن كان لا بد من تعليم شأنه أن يجوّد ملكة الحكم، لزم أن تتوفر قواعد كلية، تكون لنا بها القدرة على التمييز إن كان شيء ما حالة من الحالات التي تندرج تحت القاعدة أم لا، وإلا تسلسل الأمر إلى غير نهاية. ذلك إذًا هو الذهن الذي لا يأتي، كما يقال، قبل مرور السنين؛ والذي هو قائم على تجربة خاصة وطويلة، والذي تبحث جمهورية فرنسية عن حكمه في مجلس يضم الذين يسمون «المخضرمين»[290].

إن هذه الملكة، التي لا تسعي إلا إلى ما كان في مستطاعها، وما هو أنسب وأليق بها (لأجل ملكة الحكم التقني والجمالي والعملي)، ليس لها من بريق يضاهي تلك التي توسع من مجالها؛ إذ ترضى بمجرد مرافقة الذهن السليم وتصل ما بينه وبين العقل.

§ 43

فإذا كان الذهن ملكة للقواعد، وكانت ملكة الحكم هي التي تكشف عن الجزئي من حيث هو حالة من الحالات التي تنطبق عليها هذه القاعدة، كان **العقل** ملكة استنتاج الجزئي من الكلي وتقديمه بمقتضى المبادئ وبحسب ما هو ضروري. وقد يجوز لنا أيضًا أن نجد فيه ملكة **الحكم** و**الفعل** (من وجهة النظر العملية) طبقا لمبادئ. وأما الانسان فمحتاج، بالنظر إلى كل حكم أخلاقي (وبالتالي للدين أيضًا)، للعقل، وليس له أن يعول على أحكام وأعراف سائدة. و**الأفكار** هي مفاهيم عقلية ليس لها في التجربة من موضوع معطى بسبيل المطابقة. وهي [VII: 200] ليست حدوسًا (على غرار حدسيْ المكان والزمان)، ولا مشاعر (كتلك التي تسعى في طلبها نظرية السعادة)، فهذه وتلك من التي تنتسب إلى الحساسة، وإنما هي مفاهيم يمكن لنا دومًا، بما تكتسبه من الكمال، أن نقترب منها دون أن نبلغها تمامًا.

وأما **المحاجة**[291] (بغير عقل سليم) فهي استخدام للذهن لا يرعى غايته القصوى، إما من قِبَل العجز، وإما من قِبَل الغلط في وجهة النظر. وأما **الذي تأخذه سوْرة العقل**[292] فهو الذي يتبع المبادئ من حيث الشكل الذي ينبغي لأفكاره، ولكنه يطبق، من حيث المادة والغاية، وسائل هي على الضد منها تمامًا.

و**المرؤوسون**[293] ليس من شأنهم المحاجة (المجادلة)، من أجل أنه يلزم غالب الأحيان إخفاء المبدأ الذي يتعين اتباعه في العمل، أو أنه من الأنسب على الأقل تركهم على حال من الجهل به؛ وأما الذي يعطي الأوامر (الجنرال) فعليه أن يتصف بالعقل، إذ لا يجوز أن نمده بالتعاليم في كل حالة طارئة. ولكن أن يكون الذي نسميه ناسوتًا (Laicus) لا حق له في استخدام عقله في مسائل الدين، حيثما ينبغي أن يكون مرعيًّا بوصفه أخلاقًا، وإنما يتعين عليه اتباع **الكهنوت** (Clericus) الذي يشغل هذه الوظيفة، أي عقلًا غريبًا[294]، فذلك عين الظلم. ففي الميدان

الأخلاقي، ينبغي أن يكون كل واحد مسؤولًا هو نفسه عما يفعل ويترك، وليس للكهنوت أن يحمل عنه أوزاره على حسابه، ولا هو بقادر على ذلك أصلًا.

والناس في مثل هذه الحالات منقادون إلى الاطمئنان الذي يُمنّون به أنفسهم بالتخلي عن كل استخدام خاص للعقل والخضوع السلبي والطوعي للتعاليم التي يتلقونها من رجال قديسين. غير أن هذا السلوك لا يفسر بما يجدون في أنفسهم من الشعور بالعجز عن البصر بالأشياء بصرًا جليًّا (من أجل أن قوام كل دين هو الأخلاق، التي تأتي بالتبصرة لأي إنسان من تلقاء ذاتها)، بقدر ما يرجع الأمر إلى ضرب من **اللؤم**، إما بقصد القاء الذنب على الآخرين إن هم زلت بهم القدم، أو بنحو أخص تبرئة ذمتهم بنحو مشرف واجتناب ما هو جوهري (تقلّب القلوب) الأمر الذي هو أشد عسرًا من الالتزام بالفرائض.

أما اقتضاء **الحكمة**، من حيث هي فكرة الاستعمال العملي للعقل، بأقصى كمالها الشرعي، فذلك مما يخرج عن قدرة الإنسان؛ ومع ذلك فإن هذه الحكمة، في أدنى درجاتها، لا يمكن أن يُلَقّاها من أحد غيره، وإنما ينبغي عليه أن يستخرجها من نفسه. إن الحكم الذي ييسر بلوغها يتضمن ثلاث دعاوى: 1) أن يفكر المرء بنفسه 2) أن يضع المرء نفسه (عند التواصل مع الناس) مكان غيره بالفكر، 3) أن يفكر المرء دومًا على وفاق مع نفسه. [VII: 201]

إن السن التي يبلغ فيها المرء استعمال عقله استعمالًا كاملًا هي سن العشرين وذلك بالنظر إلى **المهارة**[295] (الملكة الصناعية للإيفاء بالغرض المطلوب)، وهي سن الأربعين بالنظر إلى **التعقل** (استخدام الآخرين للأغراض الخاصة)، وأخيرًا هي سن الستين تقريبًا بالنظر إلى **الحكمة**، على أنه في هذا العمر الأخير يكون العقل بالأخص **سلبيًا**، في معاينته لترهات العهدين الأولين، ويصير من الجائز أن نقول: «إنه من المؤسف أن يجد المرء نفسه مضطرًا إلى الموت في الوقت الذي بدأ يدرك فيه كيف كان عليه أن يحيا حياة الرخاء»[296]. وأن هذا الحكم عينه لنادر حقًا، من أجل أن التعلق بالحياة هو من القوة بحيث تقل قيمته عند الفعل وعند اللذة سواءٌ بسواءٍ.

44 §

ومثلما أن ملكة اكتشاف الجزئي لأجل الكلي (القاعدة) تناسب **ملكة الحكم**، كذلك فإن ملكة اعتبار الكلي لأجل الجزئي تناسب **البديهة** (ingenium). فأما الأولى فأكثر حرصها استخراج الفوارق في كثرة، هي في جزء منها ثابتة، وأما الثانية فتعمل على استخراج هوية الكثير، التي هي في جزء منها متكثرة. إن أفضل حذق في الحالتين، هو معاينة التشابهات والتفاريق في أدنى تفصيلاتها. فأما الملكة التي من شأنها فهي **جودة القريحة** (acumen)، والملاحظات التي من هذا الضرب تسمى **لطائف**[297]: وهي، متى لم تكن لتسهم في توسيع المعرفة سميت **خطرات**[298] أو **محاجّات** باطلة (vanae argutationes)، وصارت مذنبة بحق الذهن في استخدامه استخدامًا غير مفيد عمومًا وإن كان غير فاسد. بهذا التقدير، فإن جودة القريحة ليست متصلة

فحسب بملكة الحكم، وإنما هي متأتية من البديهة أيضًا؛ سوى أن فضلها في الحالة الأولى يرجع إلى **الدقة** (cognitio exacta)، وفي الحالة الثانية يعد **ثراءً** في دماغ حسنة التكوين: الأمر الذي يجعلنا نقول عن البديهة أنها **يانعة**، ومثلما يظهر أن الطبيعة تنشئ بالأحرى أوراقها بشيءٍ من اللعب، ولكنها تجاهد لتحمل ثمراتها، كذلك الحذق الذي في هذه الأخيرة، أعني البديهة، ينظر إليه على أنه من رتبة أدنى (وفقًا لغايات العقل) من تلك التي تخص الملكة الحاكمة. إن الذهن المشترك و**السليم** لا يزعم لنفسه لا البديهة، ولا جودة القريحة: كلتاهما تدلان على نمط من الترف الفكري، والحال أن الذهن يتقيد بما يفي بالحاجة الحقيقية.

في آفات النفس وأمراضها بالنظر إلى ملكتها العاقلة[299]

أ. تقسيم عام

§ 45

فأما نقائص الملكة العاقلة فهي إما **آفات**[300] أو **أمراض تصيب النفس**[301]. وأمراض النفس بالنظر إلى الملكة العاقلة يمكن إدراجها تحت جنسين رئيسين. أولهما **مرض الصرع**[302] (السويداء)، وثانيهما **اضطراب النفس** (الهذيان). ففي **الأولى**، يكون المصاب واعيًا تمامًا بأن الأمر ليس على ما يرام في مجرى أفكاره: حيث يكون عقله فاقدًا لكل سلطان له على نفسه ليتحكم في توجيهها، أو ليوقفها أو ليدفعها دفعًا. فترى المسرات، والشقاوات في غير أوانها، وأمزجة مكدرة تتقلب في نفسه كأحوال الجو، الأمر الذي يوجب أن نأخذه كما هو. وأما المرض الثاني فيتمثل في مجرى عشوائي للأفكار، له قاعدته الخاصة (الذاتية)، ولكنه يسير عكس القواعد (الموضوعية) التي تطابق قوانين التجربة.

وأما بالنظر إلى التمثل الحسي، فإن اضطراب النفس[303] إما أنه **سفه**[304] أو **هذيان**[305]. فإن كان انحرافًا لملكة الحكم وللعقل، سُمّي ساعتها **خبلًا**[306] أو **عتهًا**[307]. والذي يتخلى في العادة عن مواجهة تخيلاته بقوانين التجربة (الحالم عند اليقظة)، هو **مُوسوس**[308] (متقلب الأطوار)، فإن زاد على ذلك **بالهوى**، صار **متحمسًا**[309]. وأما ما يقع على الموسوس من التقلبات من حيث لا يدري فتلك **نوبات** الوسوسة (raptus).

والغبي، والأخرق، والأبله، والأحمق، والمجنون، والمعتوه يتميزون عن المضطرب المدارك لا بالدرجة فحسب، وإنما أيضًا بالسمة الخصوصية لما يعتريهم من اختلال نفسي، ولا يؤدي بهم

قصورهم إلى وضعهم في المارستان، أعني في مكان يكون فيه الناس، على ما بهم من الرشد ومن العنفوان، مضطرون مع ذلك، فيما يخص أبسط شؤون معاشهم، إلى إطاعة الأمر الذي يأتيهم من عقل غريب. وأما الهذيان الذي يصحبه انفعال فهو **جنون**[310]، يجوز أن يكون بالغ الطرافة غالب الأحيان، سوى أن النوبات التي تتصل به غير إرادية، على شاكلة النوبات الشعرية (furor poeticus)، وهو يلامس **العبقرية**. وأما هذه الغمرة التي تنثال فيها الفِكَرُ انثيالًا على السجية لتبلغ العقل، فتسمى **حماسة**[311]. أن **يلوك** المرء فكرة واحدة بعينها، ليس وراءها [VII: 203] أية غاية تذكر، كفقدان زوج لا ترجى عودته إلى الحياة، وذلك بقصد البحث في الألم نفسه عن شفاء، هي **لوثة** صامتة[312]. وأما **الخرافة**[313] فأحرى أن نقارنها بالهذيان، كما نقارن الحماسة بالخبل. إن المصاب بمثل هذا الاختلال النفسي، هو الذي يقال عنه غالب الأحيان (بعبارة ملطفة) إنه **متحمس**، أو إنه غريب الأطوار.

وأما ما يقع من الهذيان بتأثير الحمى، أو من نوبات الهيجان بفعل داء النقطة[314] والتي تثيرها أحيانًا بضرب من عدوى التشاعر مخيلة شديدة، لدى مجرد رؤية أحد المجاذيب (لذلك لا يحسن أن ينصح الأشخاص من ذوي الأعصاب المرهفة أن يمتد فضولهم ليروا محابس هؤلاء الأشقياء)، فلا ينبغي أن تؤخذ، لكونها عابرة، بوصفها من الانحرافات. وأما ما نسميه **ضغينة**[315] (وهو ليس من أمراض النفس؛ من أجل أننا نقصد عادة بذلك تشوشًا سوداويًّا للحس الباطن)، فيناسب في الغالب من الحالات **صلفًا** يكاد أن يكون من الهذيان، يصيب امرأً يكون ادعاؤه رؤية الآخرين يحتقر بعضهم بعضًا عند مقارنة أنفسهم به، مضادًا تمامًا لقصده (كالحال مع قصد المخبولين)، وهو بذلك يستحث الآخرين لينالوا بكل الوسائل الممكنة من خيلائه، ويتحرشوا به ويسخروا من جنونه الجارح. - وألطف من ذلك التعبير عن نعرة (marotte) يغذيها المرء في نفسه: وهو مبدأ يتوق إلى الانتشار لدى الجمهور، ولكنه لا يلقى أي استحسان لدى العقلاء، مثلُ ذلك موهبة الاطلاع على المغيبات، وإلهامات شبيهة بما يأتي من جني سقراط، وبعض التأثيرات التي يفترض أن تقوم على التجربة، وإن كانت بلا تفسير مثل التعاطف والتنافر وفرادة المزاج (qualitates occultae)، والتي هي على طريقة جدجد البيت[316] يصيب طنينه الرأس، ولكن لا يسمعه مع ذلك أحد. وأما الأكثر اعتدالًا من بين هذه التوغلات خارج الحد الفاصل للذهن السليم فهي **لعبة الحصان الخشبي**[317]؛ وهي اندفاع طوعي للانشغال بموضوعات من بنات المخيلة، كما لو كانت شأنًا جديًا، يكتفي فيها الذهن باللعب بقصد التسلية، كأنها بمعنى ما فراغ بِشَبَهٍ من الانشغال. وعند كبار السن الذين يحيون حياة السكينة والدعة، يكون هذا الحال الوجداني، الذي يشبه الرجوع إلى طفولة خالية البال، ليس فحسب، على نحو ما تشكل اعتمالًا يحفظ القوة الحيوية على حال النشاط، وهي النافعة للصحة، وإنما هي أيضًا محبوبة، وهي في الوقت نفسه مدعاة للضحك، يكون فيها [VII: 204] الذي نضحك منه، شريكًا في الأمر فيضحك من أعماق قلبه. ومع ذلك فحتى لدى الشباب الأصغر سنا ولدى المشغولين من الكبار، يكون هذا الضرب من اللهو بسباق الخيل[318] من دواعي التبسط، وأما الذين يتظاهرون بالتعقل، ويلومون بجد متكلف هذه الصغائر من الحماقات البريئة، فيستحقون تأنيب ستيرن: «دعْ كل واحد يقطع شوارع المدينة بحصانه جيئة وذهابًا، **فإنه لن يرغمك على الركوب خلفه**»[319].

ب. في آفات النّفس بخصوص الملكة العاقلة
46 §

فأما الذي يشكو نقصًا في بديهته، فهو **بليد** الفهم (caput obtusum). وله في غير ذلك أن يكون، فيما يخص الذهن والعقل، صاحب دماغ حسنة التكوين، إلا أنّا لا نتوقع منه أن يتظاهر فيكون شاعرًا. فإن شأنه شأن كلافيوس[320] الذي كان معلمه في المدرسة يريد أن يجعله صانع حداد لأنه لم يتقن نظم أبيات من الشعر، ولكن ما إن وقع بين يديه كتاب في الرياضيات، حتى صار رياضيًا عظيمًا. وأما الذي يتأتى له الفهم **ببطءٍ** فليس مع ذلك بصاحب ذهن ضعيف، مثلما أن الذي له أن يتصور الأمور **سريعًا** ليس مع ذلك صاحب نظر ثاقب دومًا، بل قد يكون غالب الأحيان **سطحيًا** جدًّا.

واعلمْ أن الافتقار إلى ملكة الحكم، مع **نقص** في البديهة، هو دليل **حمق**[321] (stupiditas). وأن النقص عينه، إن اتصل بروح البديهة، محدث **للغباوة**[322]. وأما الذي يظهر حسن التقدير في أعماله فهو رجل **كيّس**[323]. فإن جمع إلى ذلك حس البديهة، قيل عنه إنه **محتنك**[324]. والذي لا يعمل إلا على التمسك بخصلة من هذه الخصال، سواءٌ عند المتملق أو عند المتكلف، هو شخص مثير للاشمئزاز. فمن خلال المكاره يصير المرء **مهذبًا**، إلا أن الذي استفاد من هذه المدرسة إلى حد يمكنه فيه أن يصير الآخرين متعقلين كرهًا هو **محتال**. وأما **الجهل** فليس في شيء من الحمق: شأن سيدة ردت عن سؤال أحد الأساتذة: «هل تعلف الخيل بالليل أيضًا؟»، بالقول: «كيف لرجل متعلم مثل هذا التعليم أن يكون بهذا الحمق؟» فإن الدليل على جودة ذهن أن يسأل المرء ما يناسب من الأسئلة الحسنة على الأقل (حتى يصير متعلمًا من الطبيعة أو من أحد غيره).

و**الساذج** هو الذي ذهنه **لا يقدر** على تصور **الكثير** من الأمور في الوقت، على أنه ليس بأحمق مع ذلك، إن لم يتصورها على عكس ما هي عليه. وأما أن يكون المرء **أمينًا**، ولكنه أحمق (مثلما يبالغ البعض في وصف الخادم البوميراني)، فتلك عبارة خاطئة ومدانة إلى أقصى حد. فهي خاطئة، من أجل أن الأمانة[325] (مراعاة الواجب طبقًا للمبادئ) هي عقل [VII: 205] عملي. وهي مدانة إلى أقصى حد، من أجل أنها تفترض أن كل واحد، متى وجد في نفسه قدرة على إتيان ذلك الفعل، انساق إلى الخداع، وأنه إن لم ينتحل هذه السيرة، فذلك من قبَل عجز فيه لا غير. ولذلك كانت عبارات من قبيل: «إنه ليس بفائق الذكاء، ولا يُخشى منه، وإن أمره هيّن»، إنما تدل على مبادئ معادية للإنسانية: ذلك أنها تعني أن ثقتنا في معارفنا من الناس لا تقوم على تسليمنا بما يتحلون به من العزم، وإنما على ما يتسمون به من عجز. ففي هذا المعنى تحدث هيوم[326] عن السلطان الأعظم الذي لا يترك حريمه لفضيلة يتحلى بها الذين هم قائمون على حراسته، وإنما لعجز فيهم (أي في الخصيان من الزنوج). أما أن يكون المرء محدودًا جدًّا (**قاصر الفهم**) بالنظر إلى **المصداق** الذي لمفاهيمه، فذلك لا يؤدي إلى الحمق، وإنما يتأتى من **تكوينها** (المبادئ). إن من يقع فريسة لخدع للباحثين عن الكنوز، وصانعي الذهب [من السيميائيين]، وبائعي أوراق

اليانصيب، لا يقع جراء ما به من حمق، وإنما بسببٍ مَا في إرادته من السوء: أن يغنم من الثروة على حساب الآخرين دونما بذل جهد مناسب لذلك. إن **الحيلة**، والخديعة، والمكر (versutia, astitia) هي البراعة في مغالطة الآخرين. وأما السؤال الذي يتعين طرحه فهو: هل المخادع **أكثر حنكة** من ذلك الذي ينخدع بسهولة، وهل هذا الأخير هو الأحمق في هذا الشأن. إن الذي يأتي **بقلب سليم**[327]، و**يثق** في الآخرين (يصدقهم، ويطمئن إليهم)، لأنه فريسة سهلة للأفاقين، يحصل أن يُعامَلَ كما يُعامَلُ **الغبي**، وإن كان ذلك ظلم صارخ، كالشأن في المثل القائل: متى قدم الأغبياء إلى السوق، فرح بمقدمهم التجار. ولعله من حقيقة الأمور ومن الفطنة ألا أطمئن إلى من خدعني ولو مرة واحدة، فإنه امرؤ فاسد المبادئ. ولكن إن تنقطع الثقة في أي إنسان **آخر**، لأن **أحدهم** خدعنا، فذلك عدوان على الناس[328]. فبالحري أن يكون المخادع هو **الغبي** فعلًا. إذ ما الذي سيحدث إن كان مرة بخدعة كبرى، قد أمكن له أن يكون في موقف يستغني بمقتضاه عن الحاجة إلى أي أحد آخر وإلى ثقته؟ ففي هذه الحال، تتبدل السمات التي **يظهر** بها، بحيث يحصل: أنه في حين أن المخادع المخدوع قد صار **أضحوكة** بين الناس، يكون المخادع السعيد وقد **شنع عليه** الناس فعله، الأمر الذي لا فائدة تدوم منه ولا مرجوع[329] [VII: 206].

§ 47

فأما **الذهول** (distractio) فهو الحالة التي تنتج عن انصراف الانتباه (abstractio) عن بعض التمثلات المهيمنة، وذلك لتفرقها بين تمثلات أخرى من جنس مختلف. فإن كان مقصودًا، سمي **انفراطًا**؛ وإن كان غير مقصود سمي **غيابًا** (absentia) عن النفس.

وإن من آفات النفس أن يصار إلى تثبيت النظر بفعل المخيلة الناسخة على تمثل جعلنا له قدرًا من الانتباه عظيمًا أو شديدًا، حتى لا يُقدَرَ على مفارقته، أي على تحرير مجرى المخيلة [VII: 207]. فإن صار هذا العَطْلُ[330] مألوفًا، وتعلق بموضوع واحد بعينه، انحرف إلى الهذيان. والذي يشرد ذهنه في مجلس هو **مستوحش**[331]، وهو هُزْأةٌ في الأكثر. وأما النساء فلسن عرضة لهذه الآفة في العادة، اللهم إلا إن انكببن على التحصيل. والخادم الذي يشرد ذهنه عند خدمة المدعوين حول المائدة إنما تدور في خلده عمومًا خطرات سيئة يتصورها ولكنه يخشى عواقبها.

ذلك أن **الذهول**[332]، أعني أن يسرح المرء بمخيلته الناسخة عن غير قصد، مثلما يفعل الكاهن الذي يلقي موعظته وقد حفظها عن ظهر قلب، ويحاول أن يُخلي ذهنه منها، تشكل طريقة ضرورية، وان كانت في جزءٍ منها متكلفة، لأجل الحفاظ على سلامة النفس. أما الفكر المنصب على موضوع واحد بعينه، فيترك وراءه رجع صدى (كالأمر في موسيقى راقصة تدوم طويلًا، إذ يبقى وقعها دائمًا لا ينقطع في رأس العائد من الحفل، أو كالأطفال الذين يكررون بغير انقطاع دعابة (bon mot)[333] بعينها وضعوها بأنفسهم، لا سيما إن كانت حسنة الإيقاع)، أقول إن هذا الترجيع يلحق منه الكد والنصب، ولا سبيل إلى التخلص منه إلا بصرف الانتباه وتصويبه ناحية

موضوعات أخرى، مثل مطالعة الصحف. وأما **الإجماع**[334] (collectio animi)، الذي يتهيأ به المرء لشغل جديد، فهو الموازنة بين قوى النفس لأجل حفظ سلامة الروح. ولعل أفضل وسيلة للخلاص من ذلك هي تبادل الحديث في مجلس، في أغراض شتى، كأنما هي لعبة يتلهى بها المرء. ولا يجوز أن يُنتقل من حديث إلى حديث، على خلاف ما يقتضيه التساوق الطبيعي للأفكار؛ وإلا آل الأمر بالمجلس إلى حال روح تملكها الذهول، يذهب بها الحديث كل مذهب، وتضيع وحدة المسامرة تمامًا، فيختلط الأمر على النفس جراء ذلك، وتصير بحاجة إلى تسلية جديدة تلهيها عما كان من سالف أمرها.

يتبين من ذلك: أنه فيما يخص حِمْيَةَ النفس[335] لمن هم مشغولون، ثمة فن (غير معهود) لتسلية النفس لأجل استجماع قواها. ولكنا متى جمعنا أفكارنا، أعني أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى إلى وضعها في خدمة قصد ما، صار في غير إمكاننا أن نعد الذي هو، في موضع غير مناسب أو في علاقة عمل غير مناسبة، يتابع مجرى أفكاره قصدًا، ولا يولي عناية للظروف المحيطة به، **ذاهلًا** [VII: 208]، وإنما يكفي أن يؤاخَذَ بما يؤاخذُ به من يغيب عن نفسه[336]، والتي هي في **المجلس** غير لائقة أصلًا. وليس صنعة شائعة أن يذهل المرء، دون أن يستولي عليه الذهول تمامًا، فحينما يصير هذا السلوك اعتياديًّا، فإنه يجعل لمن هو تحت وطأة هذا السوء، مظهر الحالم، ويبطل نفعه للمجتمع، من أجل أنه ينساق انسياقًا أعمى في لهوه المنفلت من كل عقال وراء مخيلته التي لا تأتمر بأي عقل. إن **مطالعة الروايات**، زيادةً على كثير من انحرافات الروح، من تبعاتها على النفس أن توطّنها على عادة الذهول. ذلك أنه وإن كانت تمنح الفكر، بواسطة رسم علامات، يمكن أن نصادفها فعلًا في حياة الناس (وهو رسم لا يخلو من شيء من المبالغة) **ترابطًا** شبيهًا بذلك الذي نلقاه في حكاية حقيقية يتعين أن يكون سردها دومًا، بنحو من الأنحاء، **منظومًا**، فإنها تجيز للنفس أن تضيف استطرادات في قراءتها (أي أحداثًا أخرى هي اختلاقات من عندها)، فإذا مجرى الفكر ساعتها وقد استحال **أشتاتًا**، بحيث تؤول تمثلات موضوع واحد بعينه، فيما تتلاعب به النفس، إلى أن تتفرق (sparsim) ولا تتصل (conjunctim)، طبقًا لوحدة الذهن. فإن كان الأستاذ، أستاذ كرسي كان أم محاضرًا في مدرج الجامعة، إن كان المدعي أو المحامي، يريد أن يستظهر قدرته على التحكم بنفسه في ما يلقي من خطابات (مرتجلة)، وحتى فيما يروي من حكايات، لزمه أن يراعي **ثلاثة** أنماط من الانتباه: أما الأول، فتسديد بصره إلى ما يقول في **الحين** ليبسطه بوضوح، وأما الثاني، فأن يرجع القهقرى إلى **ما قال**، وأما الثالث فتَوَقُّع **ما سيقول**؛ ذلك أنه إن أهمل الانتباه إلى عنصر واحد من هذه العناصر، أي انتظامها على هذا الوجه من الترتيب، أفضى به الأمر، وكذا بالمستمع إليه أو بقارئه، إلى الذهول، فلا مندوحة في هذه الحال من أن يتأدى الأمر بعقل نابه إلى أن يُحسب على أنه من **أهل التخليط**[337].

§ 48

إن ذهنًا سليمًا في ذاته (بريئًا من آفات النفس) يجوز أن تتعلق به في عمله آفات تدعو إما إلى أن نفرض له بالضرورة **أجلًا** حتى يتنامى إلى حدّ **النّضج** المطلوب، وإما أن **يوكّل** عن شخصه شخصًا آخر فيما يرجع إلى الشؤون التي من طبيعة مدنية. أما العجز (الطبيعي أو القانوني)، الذي يصيب امرأً لا يشكو ذهنه من شيء في استعماله **الخاص** في الشؤون المدنية، فيوافق ما نسميه **حالة الوصاية**[338]؛ فان كان ناتجًا عن حداثة السن، سميَ **فقدانًا للرشد**[339] (قصورًا)، ولكن إن استند إلى مسوّغات قانونية [VII: 209] بالنّظر إلى الشؤون المدنية، جاز أن يسمى حالة وصاية **قانونية** أو **مدنية**.

و**الأطفال** قُصّرٌ بطبيعة الحال وأولياء أمورهم هم الأوصياء الطبيعيون عليهم. وكذا **المرأة**، مهما كان سنها، تُعدّ قاصرة مدنيًّا؛ وزوجها هو القيم الطبيعي عليها. فإن كانت تعيش معه بمقتضى الفصل في الأملاك، صار القيم عليها رجلًا آخر. ذلك أن المرأة، وإن كانت، بما تقتضيه طبيعة جنسها، سليطة اللسان، بما يفي بحاجتها وحاجة بعلها، حينما يتعلق الأمر بالكلام، ولو لزم الأمر إزاء هيئة المحكمة (للمخاصمة في شأن الأرزاق)، حتى لَيُقالَ عنها حرفيًّا إنها **تزيد على مقدار الراشدين**، تكون بحيث تعجز النساء، مثلما أن جنسهن لا يطلب منه الذهاب إلى القتال، عن الدفاع عن حقوقهن شخصيًّا وعن الانشغال بأنفسهن بالشؤون المدنية، وإنما هن بحاجة في ذلك لا محالة إلى وسيط يقوم مقامهن، فيكون هذا القصور القانوني بالنظر إلى المعاملات العمومية داعيًا لأن يجعلهن أقوى بالنظر إلى الرفاه المنزلي: وذلك أن الذي يحصل ها هنا هو **حق الطرف الأضعف**[340]، الذي يجد جنس الذكور نفسه، بحكم فطرته، مدعوًا لاحترامه والدفاع عنه.

أما أن **يضع** المرء نفسه موضع الوصاية، على ما في ذلك من الحط من قدره، فمناسب كل المناسبة، حتى لنجد كثيرًا من القادة الذين يستفيدون من انقياد الجمهرة الساحقة من الناس (التي يشق عليها أن تتحد من تلقاء ذاتها)، وهم إلى ذلك يصورون لهم خطرًا داهمًا بل قاتلًا إن هم استخدموا **خاصة** أذهانهم دونما إرشاد من الغير. إن زعماء الدول يسمون أنفسهم **آباء أوطانهم**، من أجل أنهم يعرفون أفضل من **رعاياهم**، ما يصلح به حالهم، وأما الشعب فلا خيار له، لأجل مصلحته العليا، غير هذه الوصاية الأبدية، وحين صرح آدم سميث زورًا وبهتانًا عن هؤلاء الحكام: بأنهم من بين الخلق أجمعين دون استثناء، أعظم المبذرين[341]، تبين تهافت قوله بقوة بفعل القوانين التقشفية التي وقع سنها (بحكمة !) في بلاد كثيرة.

وانْظُرْ كيف يفرض **الكهنوت** الوصاية على **الناسوت** بإصرار وتصميم. فالشعب لا صوت له ولا رأي فيما يخص السبيل الهادي إلى ملكوت السموات. وهو ليس بحاجة لأعين البشر حتى يبلغه، فإنه ثمة بعد من يتولى قيادته، وحتى لو مسك بالصحف المقدسة بيديه حتى يرى بأم عينيه، فإنه سرعان ما يأتيه [VII: 210] التنبيه من قادته، «أنْ ليس له أن يجد فيها شيئًا غير ما يضمنون له أن يجد»، فيصير التحكّم الآلي بالبشر حيثما ولّيت وجهك، تحت وصاية الغير، أضمن الوسائل لكسب الطاعة لنظام شرعي.

وأما أهل العلم فيجعلون أنفسهم طوعًا في العادة بخصوص ترتيب الشؤون المنزلية تحت وصاية زوجاتهم. وإن من العلماء المنغمسين في كتبهم من أجاب خادمه حين صاح بأن النار اشتعلت في إحدى غرف البيت: «ألا تعلم أن مثل هذه الأمور من شأن سيدتك». وأخيرًا، فإن الذي

يستهتر بإضاعة ماله، ولو كان متمتعًا برشده في الأصل، يمكن للدولة أن تحجر عليه وتفرض عليه حالة الوصاية المدنية، إن هو أظهر، بعد اكتسابه القانوني للولاية على نفسه، وفي طريقة التصرف في ثروته، ضعفًا في المدارك الذهنية يجعله في مرتبة الطفل أو الأخرق؛ على أن الحكم في هذا الميدان يخرج عن نطاق الأنثروبولوجيا.

49 §

والذي **به فدامة** (hebes)، كأنه سكين أو شاقور غير مشحوذ، هو الذي لا سبيل لتلقينه أي شيء، ولا يقدر أن **يتعلم** أصلًا. وأما الذي هو مجبولٌ على التقليد، فنسميه **مائقًا**[342]؛ على أن الذي في مقدوره أن يكون بنفسه صاحب إبداع روحي أو فني، هو **دماغ**[343]. وتختلف عن ذلك كل الاختلاف **الفدامة**[344] (على النقيض من المهارة)[345] التي يقال عنها: «إن كمال الفن يصير طبيعة من جديد»[346]، والتي لا نبلغها إلا بأخرة، إذ هي ملكة تجعلنا نبلغ الغاية المطلوبة نفسها باقتصاد في الوسائل، أعني بغير مداورة. فأما الذي يتمتع بهذه الموهبة (الحكيم) فليس بما ينتحل من هذه الفدامة فديمًا أصلًا.

و**الأحمق**[347] هو قبل كل شيءٍ من لا فائدة منه ولا نفع لشؤون الحياة، من أجل أنه لا ملكة حكم له.

وأما **الأخرق**[348] فهو الذي يضحي لأجل غايات لا قيمة لها بشيءٍ ذي قيمة: مثلُ ذلك من يفسد السعادة في بيته لأجل شهرة يغنمها خارجه. والخُرْقُ الذي يستولي على المرء ويجاوز حده يسمى **رعونة**[349] ويجوز لنا أن نصف أحدهم بأنه أخرق دون أن نجرحه: بل لعله أن يقر بذلك من تلقاء نفسه؛ وأما الذي يوصف بأنه **أرعن**[350]، وأنه ألعوبة بيد الأنذال (على حد قول بوب)[351] فإنه يستشعر الأذى من ذلك[352]. و**الصلافة**[353] من الرعونة، وذلك لأنه، في المقام الأول، من قبيل الخُرق أن ينتظر المرء من الآخرين [VII: 211] أن يستنقصوا من قدر أنفسهم بالمقارنة بي أنا، فتراهم بذلك يسعون في تعطيل مقاصدي بما يضعون من **العوائق**. وهو أمر نتيجته أن أصير **هُزْأةً** ليس إلا. علاوة على ذلك، فإن هذا الادعاء يخفي شيئًا من العدوان، الذي من شأنه أن يثير **كراهية** مستحقة. فإن وجهنا تهمة **الرعونة** إلى امرأة، لم تكن لها نفس الدلالة الجارحة: فالرجل لا يظن أنه يتعرض إلى عدوان إن لقي مثل هذا الادعاء التافه من إحداهن. وبذلك فإن الرعونة مرتبطة على الأرجح بمفهوم الصلف لدى الذكور فحسب. أما إن أطلقنا صفة الأرعن على من يرتكب انتهاكًا في حق نفسه (من حين لآخر أو بصفة دائمة)، واختلطت نتيجة لذلك الكراهية بالاحتقار الذي يلقاه، والحال أنه لم يُظهر لنا أي عدوان يذكر، لزم أن نتمثل رعونته وكأنها عدوان على الإنسانية جمعاء، أي على الغير بالضرورة. إن الذي يتصرف رأسًا ضد مصلحته الشرعية يصار أحيانًا إلى نعته بالأرعن، حتى وإن لم يكن ليجلب السوء إلا إلى نفسه. قال **أروي**، والد فولتير، لواحد بارك له أبناء من ذوي الشهرة والمقام: «لديّ من الأبناء أرعنان

اثنان: أحدهما من رُعْن النثر، والآخر من رُعْن الشعر» (فقد ارتمى الأول في أحضان الجنسينية ولوحق جراء ذلك، ولقي الثاني في سجن الباستيل ما يستحق من عقاب عن قصائده في الهجاء)[354]. وعلى العموم، فإن الأخرق يجعل في **الأشياء** ما يجعل الأرعن في **نفسه** من قيمة زائدة، مما لو كانا من العقلاء.

أن نصف امرأً بأنه طائش[355] أو بأنه مُتَصابٍ[356]، فذلك ما يعني أيضًا أن مفهوم التهور[357] أساسه الرعونة عنده. فالأول هو أرعن من الشباب، والثاني من الشيوخ؛ كلاهما يتبع إما الأنذال أو المتماجنين، وإن كان الأول يثير الشفقة على الأقل، فإن الثاني لا يكفي نفسه شر المستهزئين. ولقد كان أحد الفلاسفة والشعراء الألمان من الظرفاء يفسر صفتي fat و sot (وقد اجتمعا تحت الاسم المشترك fou)[358] بمثال: «الأول هو ألماني شاب ذهب إلى باريس، أما الثاني، فهو الشاب بعينه بعد عودته من باريس»[359].

* * *

إن الوهن الكلي للروح، إلى الحد الذي لا يوفي به ما يتطلبه الاستخدام الحيواني للقوة الحيوية (كالحال لدى **النّوْكَى** من مقاطعة فالي)[360] [VII: 212] أو لا يتيح غير التقليد الآلي الصرف لأفعال خارجية من التي تقدر على إتيانها الحيوانات (كالنشر والحفر وغيرها)، يجعلنا نتحدث عن **غباوة**[361] ليست من التي يجوز لنا حقًا أن نسميها مرضًا من أمراض النفس، وإنما هي من جنس غيبة النفس[362].

ج. في أمراض النفس
§ 50

مثلما نبهنا عليه أعلاه[363]، فإن التقسيم الأهم هو الذي يكون بين **مرض الصرع** (السويداء) وبين **اضطراب النفس** (الهذيان). ذلك أن تسمية الصنف الأول مبنية على القياس على الانتباه المركز على الضجيج الحاد الذي يصدر عن الجدجد في سكون الليل[364]، الأمر الذي يزعج سكينة النفس اللازمة للخلود إلى النوم. أما المرض الذي يصيب السوداوي فيقوم على الأمر التالي: أن بعض الانطباعات الجسمانية الباطنية لا تكشف عن ألم حقيقي موجود داخل الجسم، قدر تسببها في إحداث قلق منه فحسب، حيث إن الطبيعة البشرية معمولة لتكون لها هذه الخصلة المتميزة (التي لا وجود لها لدى الحيوان) التي تجعلها تُقوّي، بفعل انتباه مركّز على بعض **الانطباعات** الموضعية، الشعور الحاصل عنها أو تديمه؛ أما إن بلغنا **التخلص** منها، إما طواعية، أو بفضل مشاغل وملهيات أخرى، فإن هذه الانطباعات تضعف، فإذا صارت معتادة، أمكن استبعادها تمامًا[365][366]. بهذا التقدير تكون السويداء، بوصفها مرض صرع، سببًا في حدوث خيالات لضرر

جسماني، يعلم المريض حق العلم أنها مجرد خيالات، ولكنه لا يقدر من حين لآخر أن يمتنع عن أخذها على أنها أمر واقع، أو على العكس من ذلك، وانطلاقًا من ضرر جسماني فعلي (كالحال بعد وجبة الأكل من نفخ يحدث بفعل ابتلاع الأطعمة)، تحدث للمرء خيالات متعلقة بكل أصناف الحوادث الخارجية وقلق يمس كل المخاطر المحدقة بأعماله، سرعان ما تزول، بعد تمام الهضم، وذهاب النفخ؛ ذلك أن السوداوي امرؤ شديد التوهم (موسوس) من الصنف الأسوأ: فهو يصر على التشبث بأخيلته، ويبقى عالةً على طبيبه، الذي يشقى لأجله [VII:213] ولا يهدئُه إلا كما يهدئ الأطفال (بحبات من لبابة الخبز بدل الأدوية). ولو فرضنا أن هذا المريض، الذي يشكو العلة باستمرار، لا يصيبه داء أبدًا، فيعمد إلى الكتب الطبية ليطلع عليها، لصار احتماله مما يعجز عنه المرء تمامًا، من أجل أنه يظن بنفسه أنه يحس في جسمه بكل الآلام التي يقرأ وصفها في كتاب من تلكم الكتب. إن الذي يغلب على مرض الوهم هذا خصائص منها الأريحية الزائدة عن الحد، وسرعة البديهة، والضحك المرح الذي ينساق إليه هذا المريض أحيانًا، وقد صار ألعوبة تتلقفها أمزجته. أما الخشية القلقة والطفولية من فكرة **الموت** فشأنها أن توقظ هذا المرض؛ ذلك أنه إن لم يحتقر المرء هذه الفكرة ببأس يليق بالرجال، لم يطب له عيش قط.

وكذلك يوجد، فيما هو أدنى من اضطرابات النفس، **التقلب الفجائي للمزاج** (raptus): هو عبارة عن قفزة غير منتظرة من موضوع إلى آخر مختلف عنه تمامًا، لا يتوقعه أحد. وقد يحدث أحيانًا أن تسبق هذه القفزة الاضطراب الذي تنبئ به: ولكن الرأس غالب الأحيان قد بلغ بها الانقلاب مبلغًا يجعل من نوبات الاضطراب التي تستولي عليها في حكم القاعدة. وأما الانتحار فليس في غالب الأحيان إلا من آثار هذا **التقلب** (raptus). ذلك أن الذي يُقْدِمُ، في غمرة الانفعال، على قطع رقبته، سرعان ما يستسلم بعد ذلك ليخيط الجرح بصبر.

أما **الهلوسة**[367] (melancholia) فيجوز ألا تكون غير مجرد اكتئاب وهمي يصطنعه **النَّكِدُ**[368] (الميال إلى الغم) لما يلقى من [اعتقاده في] ملاحقة نفسه. فإن لم تكن من اضطرابات النفس بعد، أفضت اليها حتمًا. وإنّا لنذكُر، بعبارة خاطئة شائعة الاستعمال مع ذلك كثيرًا، رياضيًا فنقول عنه إنه **مهلوس** (مثل الأستاذ هاوزن)، والحال أننا نقصد ما يتميز به من عمق فكري ليس إلا[369].

51 §

وأما **الخَرَفُ**[370] (delirium) عند المتيقظ في حالة **الحمّى** فهو اعتلال جسماني ويتطلب وصفات طبية. والذي يَخْرِفُ فقط ممن لا يلاحظ عليه الطبيب أعراضًا مرضية من هذا النوع يسمى **مخبولًا**[371]؛ الأمر الذي يجعل من لفظة **مضطرب المدارك**[372] عبارة ملطفة. وحينما يتسبب أحد ما عن قصد في إحداث أذى، ثم نسأله إن كان يشعر بما اقترف من الإثم وأي نوع هو، لزم أن نحدد قبل كل شيءٍ إن كان معتوهًا أم لا، إذ لا يمكن للمحكمة أن تعهد به إلى كلية الطب،

وإنما (جراء عدم اختصاص القضاء) إلى كلية الفلسفة. ذلك أن السؤال إن كان المشتبه به، حينما أقدم على فعلته، متمتعًا بمداركه العقلية الطبيعية و[VII: 214] بقدرته على الحكم، هو من جنس نفساني تمامًا، وحتى إن عرض عارض جسماني لأعضاء النفس، يمكن أن يكون أحيانًا سببًا لخرق غير طبيعي لقانون الواجب (الملازم لكل إنسان)، فإن الأطباء وعلماء وظائف الأعضاء لم يغنموا مع ذلك توسعًا في معارفهم كافيًا للنفاذ عميقًا إلى آلة الكائن البشري بحيث يتيسر لهم أن يفسروا بذلك الدافع إلى مثل هذه الشناعة أو (دون معاينة تشريحية للجسم) أن يتوقعوه، والاستعانة **بالطب الشرعي** (medicina forensis) -حينما يتعلق الأمر بمعرفة إن كانت الحالة الذهنية للفاعل حالة خبال، أم إنه اتخذ قرارًا بما فعل في كامل صحته العقلية- هي تدخل في شؤون الغير لا يوليه القاضي ذرة اهتمام، وفي أقل الأحوال يكون ملزمًا بتحويله للمثول أمام كلية أخرى، ما دامت من غير اختصاص هيئته[373].

52 §

ولعله من العسير أن نعمل تصنيفًا نسقيًا لما يكون، بالأساس وبنحو لا مناص منه، على حال الفوضى. ثم إنه لا فائدة من الانشغال بالأمر أصلًا: وذلك أنه بقدر ما تكون قوى الذات غير متكافلة لتحقيق الشفاء (كما هو الحال مثلًا في الأمراض البدنية)، وإن هذا الهدف لا يمكن بلوغه إلا باستخدام ذهن المريض نفسه، تكون كل طريقة للعلاج لهذا الغرض آيلة إلى الفشل لا محالة. ومع ذلك، فإن الأنثروبولوجيا، وإن لم تكن ها هنا براغماتية إلا بطريق غير مباشر، إذ تطلب عدم التدخل فحسب، تقضي على الأقل باستخراج مخطط عام لما يمثل أشد انحطاط للبشرية، الذي أصله بالرغم من ذلك في الطبيعة. ولنا أن نجعل **التخبيل**[374] عمومًا على أصناف ثلاثة: **اضطرابي**، و**منهجي**، و**نظامي**.

1) فأما **البلادة**[375] (amentia) فهي عجز عن ترتيب التمثلات على نحو من الاتصال الضروري بإمكان التجربة. وفي المارستانات، تكون النساء [VII: 215] أكثر عرضة لهذه الأمراض، جراء ميلهن الجارف إلى الثرثرة: فتراهن يسردن أحاديثهن بما يستوحين من مخيلتهن الحية من زيادات، حتى لا يكاد الواحد يفهم ما يردن قوله. هذا الضرب الأول من التخبيل يسمى **اضطرابيًّا**[376].

2) وأما **المس**[377] (dementia) فهو انحراف يصيب النفس يجعل كل ما يتحدث به المخبول متبعًا للقوانين الصورية للفكر من حيث تطابق إمكان التجربة، ولكنه يأخذ التمثلات الوهمية التي يصطنعها بشطط من الخيال على أنها إدراكات. يصدق ذلك على أولئك الذين يتوهمون أن الأعداء يتربصون بهم من كل جانب، والذين يرون في إيماءات المحيطين بهم، وأقوالهم، وأفعالهم، التي لا تخصهم في شيءٍ، وكأنهم مقصودون بها، وكأنها فخاخ للإيقاع بهم. وهؤلاء، فيما يشقون به من المس، هم في الغالب على قدر كبير من النباهة في تأويل ما يفعله

الآخرون بحسن نية، حتى تبينوا عندهم ما تبينوا، بحيث يجوز لنا، لو صحت المعطيات، أن نكيل لهم الثناء على عقولهم. ولم أعرف قط أحدًا شُفيَ من هذا الداء (حيث إن هذا الهذيان بالعقل هو استعداد فريد من نوعه). ولا يجوز مع ذلك أن نحسب هؤلاء من مجانين المارستان: من أجل أنهم لما كانوا منشغلين بأنفسهم، كانوا أحرص على حفظها بما يأتون من الخزعبلات المزعومة، دون تعريض غيرهم للخطر، ولذلك لا حاجة لحجزهم لدواعي أمنيّة. هذا الضرب الثاني من التخبيل يسمى **منهجيًا**[378].

3) وأما **الاختلاط**[379] (insania) فهو انحراف في **ملكة الحكم**: حيث تقع النفس بفعله تحت وطأة قياسات تختلط بمفاهيم لأشياء بينها تشابهات، بهذه المثابة تعمد المخيلة إلى لعبة، شبيهة بما يفعله الذهن، تربط بمقتضاها بين أشياء متفرقة، كما لو كانت تنطوي على كلي تندرج تحته التمثلات. إن المصابين بهذا النمط من المرض النفسي هم في غالب الأحيان مرتاحون كل الارتياح، ويُنشِئون من التخاريف ما لا يضر، ويستمتعون بتكاثر في حقل من المفاهيم واسع بينها شبه، ويرون فيها قدرًا من التوافق. والمسوسون من هذا الصنف لا أمل لهم في الشفاء: فإنه كالشأن في الشعر بوجه عام، يكون خلّاقًا ويتلهى بكثرة ما يُنشِئ. هذا الضرب الثالث من التخبيل هو منهجي فعلًا، ولكنه **مشتت**[380].

4) وأما **الشرود**[381] (vesania) فهو داءٌ يصيب **العقل** ويجعله مضطربًا. والمريض النفسي في هذه الحال يحلق فوق سلم التجربة، يقتنص مبادئ بإمكانها أن تعفيه من الاستناد إلى دعامة العقل، ويخيل لنفسه أنه يتصور ما لا قبل بتصوره أصلًا. إن اكتشاف [VII: 216] تربيع الدائرة، والمحرك الدائم (Perpetuum Mobile)، والكشف عن القوى الغيبية في الطبيعة، وفهم سر التثليث، هي أمور تدخل تحت قدرته. وهو الأهدأ من بين جميع نزلاء المارستان، ولما كانت خطراته منغلقة على نفسها، كان أبعد الناس عن الهيجان: فمن أجل أنه في رضى عن نفسه، كان غير آبه بمصاعب البحث والاستقصاء. هذا الضرب الرابع من التخبيل يجوز لنا أن نسميه **نظاميًا**[382].

ذلك أن هذا الضرب الأخير من اضطراب النفس لا ينطوي في ذاته على الفوضى وعلى الانحراف فحسب بالنظر إلى قواعد استعمال العقل، وإنما على **انعدام موجب للعقل**[383]، أعني على قاعدة **أخرى**، وعلى وجهة نظر أخرى مختلفة تمامًا، تكون فيها النفس، إن شئنا، خارجة عن طورها، ولها انطلاقًا منها أن ترى كل الموضوعات بنحو آخر، وحيث صارت في حلٍّ من رباط الحس المشترك (sensorio communi)، المطلوب لوحدة **الحياة** (الحيوانية)، تجد نفسها وقد نقلت إلى مكان بعيد (من ذلك جاءت لفظة **الاغتراب**)[384]، على نحو ما تكون بلاد ذات تضاريس جبلية، مرسومة من السماء[385]، مختلفة تمام الاختلاف عن الحكم الذي يكون عن هذه البلدة إن تأملناها انطلاقًا من سهل منبسط. والواقع أن النفس لا تشعر بنفسها ولا ترى نفسها في محل آخر (حيث لا يمكن لها، دون أن تقع في تناقض مع ذاتها، إلاّ أن تدرك نفسها بحسب موضعها من المكان، وإلا كانت ستبصر بنفسها، في الحالة المعاكسة، بوصفها موضوعًا من موضوعات حسها الظاهر، والحال إنّه ليس في إمكانها إلا أن تدرك نفسها موضوعًا من موضوعات حسها الباطن)؛ على أنه ليس لنا أن نفسر، ما نسميه تخبيلًا، إلا بما تيسر لنا من التفسير. ومع ذلك، فإنه من

غرائب الأمور أن تفلح قوى النفس المضطربة، فتترتب في نظام، وأن تعمل الطبيعة لتضع فيما لها من انعدام العقل[386] مبدأ للربط، لأجل ألا تبقى الملكة الفكرية غير مشغولة، إن لم يكن ذلك بطريق موضوعي لغرض المعرفة الحقيقية بالأشياء، فبمجرد طريق ذاتي، لحفظ الحياة البهيمية.

وعلى خلاف ذلك ما يكون من محاولة لمعاينة النفس بوسائل فيزيائية في حالة قريبة من التخبيل، وذلك بتقمصها طوعًا، حتى نتبين بأحسن الطرق وبهذه المعاينة الشكل اللاإرادي لهذه الحالة، حيث يبقى ما يكفي من عقل لتقصي أسباب هذه الظواهر. ولكنه من الخطير أن يصار إلى تجريب الأمر وإيقاعه على النفس وتعريضها للمرض بدرجة معينة، لأجل معاينتها واستقصاء طبيعتها من خلال ما يعرض من هذه الظواهر. هكذا زعم **هلمونت**[387]، بعد أن تناول جرعة محددة من نبتة البيش[388] (وهي عشبة سامة)، أنه شعر بانطباع وكأنه [VII: 217] **يفكر بمعدته**. وقد عمد طبيب آخر إلى الزيادة التدريجية فيما يتناوله من الكافور إلى حد صار كل شيء يتراءى له في الشارع في خضم عظيم. وكثير من الناس جربوا الأفيون على أنفسهم لمدة طويلة فتعرضوا لانهيار نفسي حينما انقطعوا عن تعاطي هذه الوسيلة المعمولة لشحذ الفكر. إن من المس الذي يُتكلف ما يتحول بيسر إلى أمر مقضيّ.

ملحوظات متفرّقة
§ 53

في الوقت الذي يحدث فيه نماء لبذور التكاثر تنمو أيضًا بذرة التخبيل. فإنه من المخاطرة أن يصاهر المرء عائلات ولو كان فيها فرد واحد أصيب بهذا الداء. ذلك أنه يجوز فعلًا أن يكون كثير من الأطفال من زوجين محميين من هذه الوراثة السيئة، كأن يرجعوا مثلًا إلى والدهم أو إلى والديه وأجداده، على أنه إن كان للأم في عائلتها طفل واحد مخبول (ولو كانت هي نفسها بريئة من هذا السوء)، فإنّه سيظهر في هذه الزيجة يومًا طفل يرجع إلى عائلة الأم (مثلما يمكن لنا أن نلاحظ ذلك أيضًا بناءً على التشابه في المظهر) ويكون حاملًا لهذا الانحراف النفسي **الوراثي**.

وكثيرًا ما يظن قوم أنهم قادرون على تشخيص العلة الطارئة لهذا المرض، بحيث يصار إلى تصوره لا كمرض وراثي، وإنما كمرض مكتسب، حتى ليكاد المصاب البائس نفسه أن يكون عنه مسؤولًا: كأن يقال عن أحدهم «إنه قد جُنّ من **العشق**»، وعن الآخر: «إنّه قد ذهبت **الأنفة** بعقله»، وعن ثالث: «إنه قد **أفرط في الدرس**»[389]. إن الكَلَفَ بشخص من ذوي المقام، لتكون الرغبة في الزواج منه أقرب إلى الرعونة منها إلى شيء آخر، ليس سببًا للجنون، وإنما أثر من آثاره؛ وأما ما يتعلق بالأنفة، فإن طمع امرؤ خالي الوفاض فيما عند الآخرين، وما يأتيه من سهولة **التبجح** بذلك إزاءهم **يفترض** جنونًا لولاه لما سقط بسلوكه في مثل هذا الحضيض.

أما ما يتعلق **بالإفراط في الدرس**(390)، فلا حاجة قطعًا لتحذير الشبيبة من مخاطره. وذلك أن الشباب أحوج ما يكونون ها هنا [VII: 218] إلى الحافز منهم إلى الكابح. وحتى إن كان الجهد الأقوى والأشد في هذا الشأن **يرهق** النفس، إلى حد يصير معه العلم مكروهًا عند الإنسان، فإنه لا يبلغ **أن يعاكسها**، اللهم إلا أن يكون قد ضل السبيل من قبل وبلغ به ذوقه أن ضرب في كتب المتصوفة والإلهامات التي تجاوز الذهن البشري. ومن ذلك أيضًا الميل إلى التفرغ لقراءة كتب ذات نكهة روحانية، والوقوف فحسب عند ظاهر حروفها، دونما اهتمام بما فيها من جانب أخلاقي، الأمر الذي وجد له أحد الكُتّاب أحسن تعبير عنه بقوله: «إنه قد صار مُوَسْوَسًا بالكتب».

أن يكون ثمة فرق بين الجنون الشائع (delirium generale) والجنون الذي يتصل بموضوع محدد (delirium circa obiectum)، فذلك ما أشك فيه. **فانعدام العقل** (الذي هو موجب، لا الذي يعني نقصًا في العقل فحسب) هو، كالعقل تمامًا، مجرد **صورة**، يمكن للموضوعات أن تتطابق معها، حيث يتجه كلاهما صوب الكلي. على أنه حينما ينفجر الاستعداد إلى الخبل (الأمر الذي يحصل عادة بصورة مفاجئة)، يتبادر إلى الأذهان قبل كل شيء (**المادة** التي تظهر عرضًا، والتي تلوكها الألسنة من بعد ذلك)، تصير حينئذ عند المخبول الأمر المفضل لنوباته: ذلك أنه ها هنا شيء، جراء جدة الانطباع، يلتصق به أشد من أي شيء يتبعه.

أن نقول عن أحدهم ممن اضطربت رأسه: «إنه قد جاوز الخط»؛ فذلك ما ينطبق تمامًا على امرئ يجتاز للمرة الأولى الخط الأوسط للمنطقة للاستوائية، فيقع في خطر فقدان عقله. ولعل في الأمر سوء فهم لا غير. إذ نريد أن نقول فقط: إن المغفل الذي يأمل دون كبير عناء، من خلال رحلة إلى بلاد الهند، جمع الذهب، إنما يخطط لمشروعه تخطيط الأرعن، ولكنه حينما ينصرف إلى تنفيذه، يعظم جنونه المستجد، وحين رجوعه، حتى وإن واتاه الحظ، يجده قد تنامى وبلغ حد الكمال.

وأما التظنن على أحدهم بأن رأسه ليست على ما يرام، فإنه يصيب الذي **يحدث نفسه** بصوت مسموع، أو الذي نباغته وهو **يشير بيديه** لوحده في غرفته. الأمر الذي يشتد إن ظن بنفسه أنه [VII: 219] مبارك بما يتنزل عليه ويزوره من الإلهامات، واعتقد أن له محادثات ومواصلات مع كائنات عليا؛ والحال غير ذلك إن هو وجد أن غيره من الأولياء لهم القدرة على مثل هذه المشاهدات الغيبية، وأنه لا يرى نفسه وقد اختير لمثل ذلك أصلًا، فلا يتمناه لنفسه، ويستبعد عنها هذا الفضل.

إن الأمارة العامة الوحيدة على حالة الخبل(391) هي فقدان **الحس المشترك** (sensus communis)، وطريان **قريحة منطقية خاصة** (sensus privatus) بالضد من ذلك، مثل أن يرى امرؤ على مائدته في العصر نورًا ساطعًا، لا يراه جليسه، أو كمن يسمع صوتًا لا يسمعه أحد غيره. ذلك أنه يلزم لصحة أحكامنا بوجه عام، وكذا لسلامة ذهننا، مرتكز ضروري ضرورة ذاتية حتى نقيس ذهننا **بذهن الآخرين**، بدل أن **ننعزل** فرحين بما لدينا، وأن نصطنع بما لنا من تمثل خاص(392) أحكامًا **عمومية**(393). وهو سبب يجعل منع الكتب، الموضوعة للآراء النظرية فقط (ولا سيما إن لم يكن لها أي تأثير على التصرف إزاء القانون) عدوانًا على الإنسانية. وذلك أننا نحرم الوسيلة، إن لم تكن الوحيدة فهي الأهم والأنفع، لتقويم أفكارنا **الخاصة**، وهو الأمر الذي

يحصل حينما نعرضها على العموم ونرى إن كانت تتوافق مع أفكار الآخرين أيضًا؛ وإلا فإن مجرد أمر ذاتي (مثل عادة أو رأي) سيؤخذ بيسر على أنه موضوعي: ففي ذلك عين الترائي، الذي يقال عنه إنه مغلط، أو بالأحرى الذي يدفعنا إلى أن نغلط أنفسنا عند تطبيق القاعدة. أما الذي لا شأن له بهذا المرتكز، ويسول لنفسه أن يقر بصحة ما له من حس دون موافقة الحس المشترك بل بمخالفته، فهو ضحية تلاعب بالأفكار، حيث يرى ويتصرف ويحكم لا في عالم مشترك مع الآخرين، بل (كالأمر في الحلم) في عالم خاص به. وقد يحدث أحيانًا أن يكون في مجرد العبارات، التي يتوسلها عقل حصيف ليبلّغ الآخرين إدراكاته الخارجية، ما لا يوفي بتناسبها مع مبدأ الحس المشترك، فيبقى صاحبنا متمسكًا برأيه. ذلك هو حال المؤلف اللامع لكتاب أوسيانا، **هارينغتون**[394]، الذي كان يشكو من هوس مفاده أن الإفرازات (effluvia) المنبعثة من جسمه إنما تخرج من بشرته على شكل ذباب. ولعله أمر حاصل عن آثار كهربائية على جسم مشحون بها شحنًا مفرطًا، الأمر الذي يُزعم أيضا أنه قد [VII: 220] اختُبر بالتجربة، وقد يكون أراد بذلك تشابهًا بين شعوره وبين هذه الوخزة، لا أنه يرى هذا الذباب بالفعل.

وأما التخبيل الذي تصاحبه **فورة**[395] (rabies)، أعني شعورًا بالسخط (إزاء موضوع حقيقي أو وهمي)، يجعل المرء عاطل الحس عن كل انطباع خارجي، فليس غير صنف من الاختلال[396]، أشد وقعًا في مرآه منه في تبعاته، مثل ما يكون من نوبة الالتهاب الحاد التي لا أصل لها في النفس، وإنما هي متأتية من أسباب خارجية، يعالجها الطبيب بوصفة واحدة.

في المواهب التي في الملكة العاقلة
§ 54

وندل **بالموهبة** (الهبة الطبيعية) على ما يكون في الملكة العاقلة من الفضل الذي لا يتقيد بالتعلم، بل بالاستعداد الطبيعي للذات. ومن بين هذه المواهب **الظَّرف المُولّد** (ingenium strictius s. materialiter dictum)[397]، و**الفطانة**[398] و**الطرافة**[399] في الفكر (العبقرية).

فأما الظرف[400] فيؤخذ إما بسبيل **المقارنة** (ingenium coparans) أو بسبيل **المحاجة** (ingenium argutans). وهو **يزاوج**[401] (يستوعب) بين تمثلات متنافرة تكون في غالب الأحيان، طبقًا لقانون المخيلة (الترابط) بعيدة جدًا بعضها عن بعض، حيث يكون ملكة استيعاب فريدة من نوعها تنتسب إلى الذهن (بما هو ملكة تعقل الكلي)، من أجل أنها تدرج الموضوعات تحت الأجناس. وهو يحتاج زيادةً على ذلك إلى ملكة الحكم لتحديد الجزئي تحت الكلي وتطبيق ملكة التفكير على **المعرفة**. وأما أن يكون المرء ظريفًا[402] (قولًا أو كتابة)، فأمر لا يُتلقّى بآلية المدرسة وما تفرضه من القهر، وإنما يتأتى، بوصفه موهبة فريدة، من **التحرر**[403] الذي يخص

المزاج الذهني لدى التبادل المشترك للأفكار (veniam damus petimusque vicissim) [404]، وهي عمومًا من خصال الذهن التي يعسر تفسيرها، **روح المعاشرة**[405] بوجه من الوجوه، والتي تضاد **صرامة**[406] ملكة الحكم (indicium discretivum) لدى تطبيق الكلي على الجزئي (مفاهيم الأجناس على الأنواع)، والتي **تقيد** قوة الاستيعاب والميل إليه سواءً بسواءٍ. [VII: 221]

في الفرق النوعي بين روح المقارنة وروح المحاجّة في الظَّرْف

أ. في الظَّرف المُولِّد

§ 55

وإن من دواعي الطرب والمتعة والإثارة أن يجد المرء تشابهات بين أشياء متباينة، وأن يوفر بذلك، كما يفعل الظرف، رصيدًا للذهن يجعل به لمفاهيمه طابعًا كليًا. أما ملكة الحكم، التي تقيد المفاهيم وتعمل على تصويبها وتوسيعها أكثر فأكثر، فهي بخلاف ذلك مستحقة وحائزة على الأمجاد كلها، ولكنها جدية، وصارمة، ومقيدة لحرية الفكر، فلا تستحق بمقتضى ذلك أي عطف. إن التصرف الذي يستهدي بالظرف على جهة المقارنة هو أقرب إلى اللعب؛ أما الذي يكون على جهة الحكم فأكثر تعلقًا بالشؤون والأعمال. الأول من زهرات الشباب، والثاني من ثمرات العمر الناضجة. أما الذي يجمع الخصلتين عند راتب أعلى وفي إنتاج من إنتاجات الروح، فذاك هو **البصير**[407] (perspicax).

والظرف يسعى وراء **خطرات**[408]، في حين تسعى ملكة الحكم وراء **بداهات**[409]. وأما جودة الفكر[410] فهي **فضيلة العُمدة**[411] (حماية المدينة وإدارتها بمقتضى قوانين معطاة من القيادة العليا للقصر). ومع ذلك، فإن **الجرأة** (hardi) على الكلام، دونما اكتراث لدقائق ملكة الحكم، كانت تُعدّ من أفضال **بوفون**[412] عند بني وطنه، ولو أن ما سار عليه من جرأة لا يخلو من شيء من الوقاحة (الطيش). والنبوغ أكثر تعلقًا **بالإدام**، وملكة الحكم **بالطعام**. والتحرز من **الدعابات**[413] (bons mots)، مثلما كان ذلك دأب الأب تروبليه[414] وأفلح فيه إلى حد بعيد، محدثًا تضييقًا شديدًا على هذه الملكة، إما إنه يفضي إلى صناعة عقول تافهة، أو إنه يجبر التي هي على شيءٍ من العمق على النفور. والظرف مبتدع إن تعلق **بالتقليعات**[415]، أعني بقواعد للسلوك

مقبولة تحدث الإعجاب بما فيها من الجدة فحسب والتي، قبل أن تصير في حكم **الاستعمال**، ينبغي أن تُتبادل مقابل أشكال أخرى، عابرة مثلها تمامًا.

وإذا كان الظرف في التلاعب بالكلمات **مبتذلًا**[416]؛ فإن التعالُم (ميكرولوجيا) في ما يخص ملكة الحكم **تحذلق**[417]. والظرف يسمى متقلّبًا إذا صدر عن مزاج ميال إلى **المفارقة**، حيث تخفي النبرة الصريحة للبساطة مكرًا (فائق الحيلة) يجعل المرء (أو كذلك رأيه) من مضاحك العقلاء؛ [VII:222] وذلك بإعلاء مصحوب بمدائح ظاهرية لما لا يستحق التصفيق (التهكم): مَثلُ ذلك «فن **سويفت** في التقرب بالشعر»[418]، أو هوديبراس **لباتلر**[419]؛ فإن مثل هذا الظرف، الذي يجعل بسبيل التضاد المحتقَر أحقر مكانًا، يصير شديد الإثارة بما في اللامتوقع من طابع المفاجأة؛ والأمر في كل الأحوال لا يعدو أن يكون **لهوًا** وروح دعابة (كالتي يتصف بها فولتير)، في حين أن الروح التي تتغطى بلباس من مبادئ حقيقية وهامة (كحال يونغ في هجائياته)[420] يجوز أن يقال عنه إنه ثقيل، من قبل أنه **شأن جدي**[421] يثير الإعجاب أكثر مما يجلب الاستمتاع.

وأما **المَثَلُ السائر** (proverbium) فليس دعابة (bon mot)؛ وذلك لأنه صيغة صارت شائعة، تعبر عن فكرة تنتشر بالاتباع، وقد **يكون** دعابة من قبلُ في فم أول ناطق به. إن من يخلط حديثه بضرب الأمثال إنما يتكلم بلسان العوام من الناس وهو دليل على نقص كامل في الذوق عند مخالطة علية القوم.

والعمق ليس من شأن الظرف؛ وإنما صورة الأمر أنه لما كان الظرف، بما يضفي على الأفكار من التصوير المجازي، يجوز في حقه أن يكون دليلًا أو غطاءً للعقل ولتصريفه ضمن أفق الأفكار الأخلاقية والعملية، أمكن لنا أن نتصور روحًا ظريفة نافذة (مغايرة للروح السطحية). ولنا أن نذكر واحدة من الحكم العجيبة التي نطق بها **صمويل جونسون** في حق النساء، والتي جاءت في كتابه حياة **والر**: «لقد امتدح النساء بما هن أهل له حتى صار يخشى أن يتزوج منهن واحدة، ولعله أن **يفعل**، فيشعر بالعار إن هو مدحها»[422]. فملاك الأمر ها هنا التلاعب بالنقائض الذي هو كل ما يستحق الإعجاب. وأما العقل فلا يغنم من ذلك شيئًا يذكر. ولو كان الأمر متعلقًا بأسئلة يُتحاور في شأنها لأجل العقل، لكان صديقه بوسوال غير قادر أن يستنقذ منه ما كان يسعى إليه من المعجزات بغير كلل، مما لم يكن فيه ذرة من ظرف. على خلاف ذلك، فإن كل ما كان ينتجه صمويل جونسون مما شأنه أن يبث شيئًا من الشك في أمر الدين أو القانون الذي يخص حكومة ما، أو حتى مجرد الحرية الإنسانية بوجه عام، يفضي إلى خشونة غليظة يتلهى المعجبون به بتسميتها **فظاظة**[423]*، وذلك لما في استبداد طبعه من القدح في الجميع، بحكم ما هو مركوز في جبلته وما يزينه له المتملقون، الأمر الذي يشهد على مقدار [VII: 223] عجزه عن أن يجمع في فكرة واحدة بعينها الظرف والعمق. وأيضًا فالرجال من أصحاب النفوذ الذين لم ينصتوا إلى مقترحات أصدقائه، بخصوص ترشيحه عضوًا للبرلمان، وهو المؤهل لذلك كل التأهيل، يشبه أن يكونوا قد قدروا موهبته تقديرًا حسنًا؛ ذلك أن الذهن الثاقب[424] الذي يوفي بتحرير معجم للغة من اللغات ليس موفيا بالضرورة بما يلزم من إثارة أفكار العقل المطلوبة لفهم الشؤون الهامة وإحيائها. إن **التواضع**[425] ينشأ من تلقاء ذاته في نفس من يرى نفسه مدعوًا لمثل هذه المهام، أما التوجس من

مواهبه، بحيث تتأدى به إلى أن يتخذ قرارًا بمفرده، بل يأخذ في حسبانه أيضًا أحكام الآخرين (حتى وإن لم يعلن عن ذلك)، فتلك خصلة لم يكن جونسون ليتصف بها يومًا.

ب. في الفطانة أو في موهبة البحث
§ 56

لأجل أن **يُكتشف** شيء ما (إما أن يكون مخفيًا فينا، أو في غير مكان)، يلزم لذلك غالب الحالات موهبة مخصوصة حتى نعلم كيف ينبغي أن نبحث عنه: يتعلق الأمر ها هنا بهبة طبيعية تقضي **بالمبادرة بالحكم** (iudicci praevii) على الموضع الذي يمكن أن نجد فيه الحقيقة؛ واقتفاء آثار الأشياء، واقتناص أبسط الدلائل التي تنطوي على تماثلات، حتى نكشف عن المطلوب أو نجده. إن المنطق المدرسي لا يفيدنا بشيءٍ في هذا المجال. ولكن واحدًا مثل بيكون الفيرولامي يوفر بكتابه **الأورغانون**[426] مثالًا رائعًا عن المنهج الذي يمكّن من الكشف عن الخصائص الخفية للأمور الطبيعية بواسطة التّجريب. إلا أن هذا المثال نفسه لا يكفي لتوفير تعليم يجعلنا، طبقًا لقواعد مضبوطة، نوفّق في بلوغ ما نبحث عنه، من أجل أننا يلزم ها هنا دومًا أن نفترض في المقام الأول شيئًا ما (أن ننطلق من فرض) نستهدي به في سيرنا، الأمر الذي لا يكون إلا بناءً على مبادئ، وتبعًا لبعض الإشارات، حيث يبقى كل شيءٍ رهن الكيفية التي نتحسسها بها. ذلك أن من يخبط خبط عشواء، بما قد يواتيه من حظ، يمكن له أن يجد، وقد عثر بحجر، قطعة من معدن خام، بل أن يكتشف عرق معدن، إنما يتبع أسوأ الطرق في البحث. ومن الناس من تكون له موهبة [VII: 224] تجعله يقتفي آثار كنوز المعرفة، كأنما يمسك بيده عصا سحرية، دون أن يتلقى أي تعليم عنها، وهم إلى ذلك عاجزون عن تعليمها إلى غيرهم، وليس بوسعهم إلا أن يستظهروا بها، لكونها هبة من الطبيعة.

ج. في طرافة الملكة العاقلة
أو في العبقرية[427]
§ 57

أن **نخترع** شيئًا ما وأن **نكتشفه** أمران مختلفان كل الاختلاف. ذلك أن الشيء الذي **نكتشفه**، إنما نعده موجودًا من قبلُ، سوى أنه لم يكن معروفًا بعد، مثلما كان الحال مع أمريكا قبل كولمبس، أما ما نخترعه، مثل بارود المدفع، فقد كان مجهولًا تمامًا، قبل أن يجيء به الصانع[428] الذي

أنشأه. كلاهما له الفضل. ولكنا يمكن أن نكتشف شيئًا ما لم نبحث عنه (مثل اكتشاف أحد السيميائيين للفوسفور)[429]، إذ لا فضل له في ذلك. وأما موهبة الاختراع فتسمى **عبقرية**[430]. على أنا لا ننسب هذه الصفة إلا إلى صاحب صنعة، أي ذاك الذي يدرك ما **يصنع**، لا ذاك الذي يكتفي بالمعرفة و**الدراية** الواسعة، ولا الذي هو صانع بالتقليد، وإنما ذاك الذي ينشئ أعماله بطريقة **أصلية**؛ أي في نهاية الأمر ذاك الذي يمكن له وحده أن يكون إنشاؤه **نموذجيًا**[431]، بما يجعله يستحق أن يُتّخذ قدوة (exemplar) تحتذى. هكذا فإن عبقرية يتصف بها امرؤ هي «الطرافة النموذجية لموهبته» (بالنظر إلى هذا الضرب أو ذاك من الإنشاء الفني). ولكنا نسمي عبقريًا أيضًا من كان في نفسه هذا الاستعداد؛ فلا تدل العبارة حينئذ على موهبة طبيعية لشخص ما فحسب، وإنما على الشخص بعينه. أن يكون المرء عبقريًا في ميادين كثيرة، يعني أن يكون **فلتة من** فلتات الدهر (مثل ليوناردو دا فنشي).

وأما الميدان الذي تختص به العبقرية فهو المخيلة: من أجل أنها خلاقة، وأنها أقل خضوعًا من سائر الملكات إلى حكم القواعد، الأمر الذي يجعها أحق بالطرافة. [VII: 225] إن آلية التلقين، التي تقوم على جبر التلميذ على التقليد طول الوقت، مفسدة لطلوع بذرة العبقرية في طرافتها. على أن كل فن يقتضي بضعة قواعد أساسية ذات طابع آلي، مثل تلك التي تقوم على المطابقة بين المنتوج وبين الفكرة المرافقة له، أي **الحقيقة** التي في تمثل الموضوع المأخوذ بالفكر. بيد أن هذا الأمر إنما يُتلقى من صرامة المدرسة، وهو ليس في كل الأحوال غير أثر من آثار التقليد. وأما ما يخص تحرير المخيلة من هذا الوزر، واطلاق الموهبة الشخصية حتى **تشرق**[432] وتتخذ سبيلها بغير قواعد، إلى حد يجعلها تعاكس الطبيعة، فذلك ما يبعث على جنون مستطرف، قد لا يكون قدوة أصلًا، ولا يمكن له بذلك أن يوضع في حسبان العبقرية.

و**الروح** يقال على ما يقال عليها مبدأ **الإحياء** في الإنسان. وفي اللسان الفرنسي تستعمل لفظة Esprit للدلالة على لفظتي Geist و Witz. وأما في اللسان الألماني، فإن الأمر يختلف عن ذلك. فنحن نصف حديثًا، أو كتابًا، أو سيدة مجتمع، وغير ذلك، بالحسن؛ ولكنهم بلا روح. وكل ما يستنفر من عدة للظرف لا فائدة منه أصلًا في هذا المجال؛ بل قد يكون مثيرًا للاشمئزاز، لأنه لن يترك وراءه من أثر باق أبدًا. وإذًا فحتى يكون من الجائز أن نسمي كل هذه الأشياء والأشخاص المشار اليهم **روحانيين**[433]، لزم لذلك أن يثيروا **اهتمامًا**، وأن يكون ذلك من خلال **الأفكار**. هكذا تنطلق المخيلة وتصير إلى الحركة وتشهد ما تشهد من ميدان عظيم لمثل تلك المفاهيم. وما الذي سيحدث ان استخدمنا اللّفظة الفرنسية génie للتعبير عن اللّفظة الألمانية eigenthümlicher Geist[434]؛ فلعل أمتنا أن تقتنع بأن الفرنسيين لهم في لسانهم لفظة لهذا الغرض، وإننا ما دمنا مفتقرين لذلك في لساننا، سنكون مضطرين لاستعارتها، والحال أنهم **هم أنفسهم** قد أخذوها عن اللاتينية (genius)، حيث لا تدل إلا على ما تدل عليه عبارة eigenthümlicher Geist.

والواقع أن السبب الذي يجعلنا نستخدم هذه العبارة **الصوفية** للدلالة على الطرافة النموذجية للموهبة، هو أن الذي يحوز هذه الصفة ليس بمقدوره أن يفسر تجلياتها، ولا أن يتصور كيف يمكن له أن يصل إلى فن لم يكتسبه بالدراسة. ذلك أن **الغيب**[435] (الذي يكون لعلة بالنظر إلى أثر ما) مفهوم متصل بالروح (جني genius تابع لصاحب الموهبة من وقت ولادته)، الذي ليس له إلا

اتباع إلهامه. أما قوى النفس فينبغي عليها ها هنا أن تتلقى من المخيلة دفعًا متناغمًا، وإلا فإنها بدل أن تكون مولدة للحياة، ستصير إلى اضطراب بعضها ببعض، وهو أمر حاصل بالضرورة عن **طبيعة** الذات [VII:226]: الأمر الذي يدعونا إلى أن نسمي عبقرية الموهبة «التي تعطي بها الطبيعة القاعدة للفن».

58 §

هل بإمكان أصحاب هذه العبقريات العظمى أن يغنم العالم منهم شيئًا ذا بال، كأن يمهدوا سبلًا جديدة في أكثر الأوقات ويفتحوا آفاقًا، أم إنهم جاؤوا، بما لهم من أرواح آلية، لا تملأ الدنيا ولا تشغل الناس، وتخطو خطوات بطيئة بذهنهم الساذج، استعانة بعكاكيز واتكاءً على عصا التجربة، بأعظم إسهام لتطور الفنون والعلوم (وحتى إن لم يجلب أي واحد منهم الإعجاب، فإنهم لم يحدثوا أي فوضى)؟ ذلك أمر ليس لنا أن نفصل فيه القول. ومع ذلك فإن فصيلة منهم، يسمّوْن **عباقرة الرجال**[436] (والأفضل أن نقول عباقرة القرود) وضعت نفسها بغير وجه حق تحت هذا العنوان، يتحدث أصحابها بلسان أرواح جعلتها الطبيعة فوق المعتاد، ويستخفون بجهود التعلم والبحث، ويزعمون أنهم يمسكون بروح كل علم بقبضة واحدة، وأنهم يرجعونه مقادير مفرقة بعد أن يصار إلى استخلاصه وتقويته. إن هذه الطائفة، مثلها مثل المتطببين والمشعبذين، محدثة لضرر كبير بتطورات الثقافة العلمية والأخلاقية، حينما تجيز لنفسها، من سدة الحكمة التي تتربع عليها، كأن أصحابها من الأقطاب أو من الجبابرة، أن تُفتي بنبرة قاطعة في أمر الدين وأحوال الدولة والأخلاق، وهم بذلك يغطون جهل نفوسهم بأغطية هم أعلم الناس بها. ما الذي يمكن لنا فعله ضد هؤلاء إلا أن نضحك منهم، وأن يتابع كل واحد منا طريقه ويصبر عليه بعزم وانضباط ووضوح، دونما التفات إلى هؤلاء الأفاقين؟

59 §

ويشبه أن تكون العبقرية أيضًا، بمقتضى تنوع الطباع القومية واختلاف الأرض التي نشأت فيها، منطوية في ذاتها على مختلف البذور الأصلية وباعثة على نمائها بأنحاء متباينة. فهي عند الألمان أقرب إلى **الجذور**، وعند الإيطاليين إلى **الأوراق**، وعند الفرنسيين إلى **الأزهار**، وعند الإنجليز إلى **الثمار**.

و**أيضًا** فإن العقل الذي من طبيعة **شمولية** (الذي يأخذ من كل أصناف العلوم) يختلف عن العبقرية وعن خصوصيتها الاكتشافية. فالأول له استحقاق هذه الصفة فيما يمكن تعلّمه؛ وذلك هو حال من له معرفة تاريخية بما جرى لحد الآن في العلوم كافة (المستبحر)[437]، على طريقة

ي.ك. سكاليغر[438]. فالعبقري هو الرجل الذي لا يتصف **بسعة** في الروح عظيمة، قدر اتصاف روحه بمقدار كثيف يجعله من فرائد العصر، في كل ما يقبل على فعله (مثل نيوتن، ولايبنتس). وأما الروح **المعماري**[439]، الذي يدرك بطريقة منهجية اتصال العلوم كافة وكيفية استناد بعضها على بعض، فليس غير عبقري تابع، لا مشتركًا. [VII:227] إلى ذلك يوجد تحصيل **هائل**[440]، هو غالب الأحيان **بعين واحدة**[441]؛ أعني أنه تنقصه العين الأخرى: عين الفلسفة الحقانية، التي يمكن لها أن تستخدم العقل استخدامًا مناسبًا لمعالجة هذا الثقل من المعرفة التاريخية الذي ينوء بحمله مئة بعير.

وأما مجرد طبائعيي الروح (élèves de la nature, Autodidacti)[442] فيجوز في أكثر الحالات أن يُعدّوا من العباقرة، حتّى وإن كان لهم أن يتعلموا من غيرهم قسطًا عظيمًا مما لديهم من العلم، من أجل أنهم تدبروه بأنفسهم، وهم بذلك، فيما لا يحسب من أمور العبقرية، عباقرةٌ أيضًا: كالأمر في الصنائع الآلية، في سويسرا، حيث يوجد الكثير من النّاس، في هذه الصنائع، من المخترعين، ولكن النوابغ من الأطفال (ingenium praecox) مثل **هاينكه** من لوبك[443]، أو **باراتييه** من هاله[444]، يشكلون، في وجودهم العابر، شيئًا كانحراف الطبيعة عن القاعدة، ونوادر لمخابر الطبيعيين، فإن نضجهم المبكّر مثير للدهشة حقًا، وأما عند الذين يشجعونهم فلا يثير غالب الأحيان في حقيقة الأمر غير الندامة.

* * *

وذلك أنه في نهاية المطاف لما كان استعمال القوة العاقلة محتاجًا لأجل نمائها الخاص، حتى في المعرفة النظرية، إلى العقل، الذي يمدها بالقاعدة التي يكون بها استكمال هذا النماء ممكنًا: هكذا يتيسر لنا أن نلخص دعوى العقل بشأنها، في سؤالات ثلاثة، طبقًا للملكات الثلاث لهذه القوة:

ماذا أريد (يتساءل الذهن)[445]

بم يتعلق الأمر؟ (تتساءل ملكة الحكم)

ما الذي يحصل عنه؟ (يتساءل العقل).

إن العقول في قدرتها على الجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة كلها تختلف كل الاختلاف؛ فأما أولها فلا يطلب إلا عقلًا صافيًا، حتى يفهم نفسه، وهذه الموهبة الفطرية، مع ما يتخللها من شيءٍ من الثقافة، شائعة جدًا، خاصة إن نحن انتبهنا إليها. وأما الجواب المناسب عن السؤال الثاني فأمر من الندرة بمكان؛ وذلك أنه توجد طرائق كثيرة لتحديد المفهوم المطلوب ولحل الإشكال المطروح: ما هي، في هذا الشأن، الطريقة الوحيدة المناسبة لهذا الحل [VII:228] (كالأمر مثلًا في محاكمات، أو حينما نضع موضع التنفيذ خططًا للتدخل كثيرة لهدف بعينها)؟ ها هنا توجد موهبة لاختيار ما يناسب حالة من الحالات (iudicium discretivum)، وهي موهبة مطلوبة كثيرًا، ولكنها عزيزة المنال. فالمحامي الذي يتقدم **بكثير** من الأدلة المجعولة لتصديق رأيه، يجعل النطق بالحكم عند القاضي عسيرًا، لكونه هو نفسه لا يتبع غير سبيل التحسس، ولكنه إن قبض، بعد أن

يكون قد فسر ما يريد، على العقدة التي بها مناط الأمر (إذ لا توجد إلا واحدة فقط)، حُلت القضية بسرعة، وجاء حكم العقل من تلقاء نفسه.

إن الذهن موجب وطارد لظلمات الجهل. وأما ملكة الحكم فهي سالبة في أكثر وجوهها، لكونها مجعولة للتنبيه على الأخطاء الآتية من النور البارق الذي تتراءى من خلاله الموضوعات. أما العقل فيسد منبع الأخطاء (الذائعات من الأحكام) ويطمئن الذهن بواسطة عمومية المبادئ. والتحصيل بالضرب في الكتب[446] يزيد من المعارف حتمًا، ولكنه لا يوسع التصور ولا الرؤية إن لم يَرفده العقل. على أن العقل غير **المحاجة**[447]، التي هي تلاعب بمجرد محاولات لاستخدام العقل دونما امتثال إلى قاعدته. وحينما يتعلق الأمر بالاعتقاد في وجود الأشباح، يصير بإمكاني أن أعمد إلى كل أصناف **المحاجات** حول إمكان وجودها. بيد أن **العقل** يمنع التسليم بهذا الإمكان **على سبيل التخريف**[448]، أعني دون مبدأ لتفسير هذه الظاهرة بمقتضى قوانين التجربة.

إن التنوع العظيم للعقول، في طريقة نظرها إلى الموضوعات عينها، وفي نظرها إلى بعضها بعضًا، وما يكون من احتكاك بعضها ببعض، ومن اجتماعها وافتراقها، يجعل الطبيعة تنتج مشهدًا حقيقًا بأن نتأمله على مسرح يتدافع فيه المشاهدون والمفكرون بأصنافهم اللامتناهية. وأما طبقة المفكرين، فإن لنا أن نجعل لها الدعاوى[449] التالية (التي أشيرَ إليها فيما سبق على أنها من علامات الطريق إلى الحكمة) وصايا ثابتة:

التفكير **بالنفس**.

وضع المرء نفسه (في التواصل مع البشر) موضع **غيره** بالفكر.

التفكير في كل آن وحين **على نحو التوافق مع النفس**.

أما المبدأ الأول فسالب (nullius addictus iurare in verba Magistri)[450]، وهو من شأن فكر **متحرر من كل ضغط**[451]. وأما الثاني فموجب، وهو الذي يخص الفكر **المتحرر**[452]، الساعي إلى التوافق مع تصورات الآخرين. والثالث من شأن الفكر **المتسق**[453] [VII:228] (المنطقي). لكل واحد من هذه الأصناف، ومن أضدادها إن لزم الأمر، يمكن للأنثروبولوجيا أن توفر ما تشاء من الأمثلة.

إن أهم ثورة يمكن أن تحدث في باطن الإنسان هي: «الخروج بنفسه من القصور[454] الذي هو مسؤول عنه»[455]. وفي حين لا يزال الآخرون إلى هذا الحد يفكرون مكانه، ويكتفي هو باتباعهم أو بأن يستسلم لقيودهم، تسنح له الفرصة الآن أن يخطو خطواته بنفسه على أرض التجربة، ولو أنها لا تزال مترنحة غير ثابتة.

(1) Ich
(2) Ichheit
(3) راجع: في التربية، نشرة الأكاديمية 9: 460-461.
(4) Selbst
(5) Egoism
(6) «المعيار الخارجي للحقيقة».
(7) «لو كان هذا ما سلك آباؤنا جميعًا، لما كنت لهذا السبيل من السالكين.» بيتر أبيلار (1079-1144) وهو فيلسوف ومنطقي ولاهوتي فرنسي.
(8) Alltägliche
(9) عبارة Gemüth يصعب نقلها بمصطلح واحد لدلالتها على الذات والنفس والروح، ولعلها دالة أيضًا على الصدر والفؤاد.
(10) Eudämonist
(11) Pluralism
(12) Herablassung
(13) Er und Sie
(14) راجع الملحوظات التي تؤلف مسودة هذه الفقرة: نشرة الأكاديمية 15: 63.
(15) Act
(16) etwas abstahiren
(17) von etwas
(18) «نفس سيدة على نفسها.»
(19) Abstractionsvermögen
(20) أي عن التجريد.
(21) Schwärmerei
(22) Wahnsinn
(23) بالفرنسية في الأصل.
(24) Schauspieler
(25) repräsentiren
(26) بهذا الشأن، يجوز لنا أن نعارض البيت الشهير لبرسيوس: Naturam videant ingemiscantque relicta [ونصه في الأصل: Virtutem videant, intabescant que relicta = لِيرَوْا الفضيلة فإن أهملوها صاروا من الهالكين] (Pers. III, 38).(المؤلف)
(27) حول استعمال صورة «أعين الخُلد» (Maulwurfsaugen) للدلالة على العشى وضعف البصر، راجع: «فكرة تاريخ عام»: نشرة الأكاديمية 8: 277.
(28) بخصوص «النزعة الإشراقية» (Illuminatism)، راجع: الدين في حدود مجرد العقل، نشرة الأكاديمية 6: 53؛ الترجمة العربية، ص. 110 (هـ) وهي حركة سرية تأسست عام 1776 على يد يوهان آدم فايزهاوبت (J.A. Weishaupt) الذي كتب مقالات كثيرة ضد كانط وفلسفته لم تلق منه أي اكتراث، حول «النزعة الإرهابية» (Terrorism)، راجع: نزاع الكليات، نشرة الأكاديمية 7: 81.
(29) أنطوانيت بورينيون (1616 -1680) A. Bourignon: صاحبة نزعة باطنية نبوئية، ادعت العلم بالغيب والخوارق. طردت من فرنسا وارتدت عن المذهب الكاثوليكي لتدعو من بعد ذلك إلى المذهب الإصلاحي. تركت مصنفات كثيرة بلغت 22 مجلدًا.

(30) بليز بسكال (1623 -1662) B. Pascal: فيلسوف ورياضي فرنسي شهير، من نوابغ الدين في العصر الحديث، أهم مؤلفاته: خواطر (1670).

(31) ألبرشت فون هالر (1708 -1777) A. von Haller: عالم وطبيب وكاتب سويسري، درّس علم التشريح والطب والنبات بجامعة غوتنغن، مصنفه المقصود نشر بعنوان:

A.von Haller, Tagebuch seiner Beobachtungn über Schriftsteller und über sich selbst, hrsg. J.G. Heinzmann (Bonn, 1787), Bd. II, 219ff.

(32) Diarium

(33) غوتفريد لاس (1736 -1797) G. Leß: أستاذ اللاهوت بجامعة غوتنغن.

(34) Grillenfängerei

(35) أنتيكيرا: مدينة يونانية ساحلية اشتهرت في العصور القديمة بزراعة نبتة شافية من الأمراض العقلية اسمها العلمي Helleborus foetidus؛ ذكرها هوراس في فن الشعر (de arte poetica, 300)، الترجمة العربية لويس عوض، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص.131؛ وفي الهجائيات (Satires II, 3, 166). وقد يكون كانط اطلع، بحسب ملحوظة كولبه، على مقالة في هذا السياق عنوانها:

« Über das Reisen und jemand, der nach Anticyra reisen sollte », Teutsche Merkur II 2 (1784), p. 151.

(36) إن نحن تمثلنا بوعي العملين المؤلفين من الفعل الباطني (التلقائية)، الذي يصير مفهوم ما (فكرة ما) بفضله ممكنًا، أعني التفكر، وخاصية القابلية (الانفعالية)، التي يكون بها إدراك (perceptio)، أي الحدس التجريبي، ممكنًا، أعني التصور (Apprehension)، حينئذ يجوز للوعي بذاتنا (apperceptio) أن ينقسم إلى وعي بالتفكر ووعي بالتصور. أما الأول فهو وعي الذهن، وأما الثاني فهو الحس الباطن؛ هذا إدراك باطني (Apperception) محض، وذاك تجريبي، على أن الأول يسمى بطريق الخطأ حسًا باطنًا؛ ففي علم النفس يكون استقصاؤنا لذواتنا طبقًا لتمثلاتنا الواردة من الحس الباطن، وأما في المنطق فيكون ذلك بناءً على ما يوفره الوعي العقلي. وفي هذا المقام فإن الأنا يظهر مضاعفًا (الأمر الذي هو من قبيل التناقض): 1) الأنا من حيث هو ذات الفكر (في المنطق)، وهو الذي يدل على الإدراك المحض (مجرد الأنا المتفكر)، والذي ليس لنا أن نقول عنه شيئًا سوى أنه تمثل بسيط بالجملة. 2) الأنا من حيث هو موضوع الإدراك، ومن ثم للحس الباطن، والذي ينطوي على تحديدات كثيرة، شأنها أن تمكن للتجربة الباطنية.

أما المسألة الراجعة إلى كون المرء، في مختلف التبدلات الباطنية التي تطرأ على نفسه (Gemüth) (على ذاكرته، أو على المبادئ التي يعتمدها)، متى كان واعيًا بهذه التبدلات، يجوز له أن يقول إنه هو بعينه (من جهة النفس)، فهي مسألة لا مساغ لها؛ ذلك أنه لا يقدر على وعي هذه التبدلات، إلا متى تمثل نفسه في مختلف حالاته من حيث هو ذات واحدة بعينها، وكان الأنا الذي من شأن المرء قد تضاعف حقًا في من جهة الصورة (نمط التمثل)، دون أن يتضاعف من جهة المادة (المحتوى). (المؤلف)

(37) جون لوك، مقالة بخصوص الذهن البشري (1689):

J. Locke, Essay concerning human Understanding, II.i. 9, 18-19.

(38) Cynism

(39) Purism

(40) خلافًا لذلك، فإن ما هو أسطع من الموضوعات المحيطة، في واضحة النهار، يظهر كذلك أعظم: مَثَلُ ذلك الجوارب البيضاء التي تُظهر رَبْلة الساق أكثر امتلاءً مما تظهره الجوارب السوداء، وكذا النار التي نشعلها في الليل على قمة جبل عالية تظهر أكبر مما نجدها عليه حينما نقيسها. ولعله يلزم بهذا النحو أيضًا أن نفسر الحجم الظاهر للقمر والكيفية التي تبدو بها النجوم بعيدة بعضها عن بعض حينما تكون على مقربة من الأفق؛ ذلك أن ما يظهر لنا في الحالتين إنما هي موضوعات مشرقة، وهي ترى من خلال طبقة هوائية أكثر إظلامًا سواء أكانت قريبة من الأفق أم بعيدة في السماء، وأما ما هو مغشى بالظلمة فيكون الحكم عليه بأنه أصغر بفعل النور المحيط به. هكذا الأمر حينما نعمد إلى الرماية، حيث إن قرصًا أسود تتوسطه دائرة بيضاء سيكون أيسر في الإصابة مما لو وضعنا الشكل المعكوس.(المؤلف)

(41) بخصوص دلالة «الإغماض» (Skotison): نشرة الأكاديمية 15: 668.

(42) Scharfsinnigkeit

(43) Kopf

(44) Pinsel

(45) Genie

(46) Pedant

(47) Peinlichkeit

(48) Pedanterie

(49) Modisch zu zeigen

(50) Popularität

(51) جوزيف أديسون (1672 -1719) J. Addison: كاتب إنجليزي، شاعر وسياسي، من رواد الرواية البرجوازية، والاقتباس المذكور، ورد في: Spectator 132 (August 1, 1711), p. 198

(52) بالفرنسية في الأصل.

(53) Schwärmerei

(54) Mutterwitz

(55) Schulwitz

(56) logische Tact

(57) Gemüth

(58) إن الاقتصار على وضع الحساسة (Sinnlichkeit) في نطاق غموض التمثلات فحسب، وعلى وضع العاقلة (Intellectualität) خلافًا لذلك في وضوحها، وبناء عليه على إقامة مجرد فرق صوري (منطقي) في الوعي، بدل فرق واقعي (نفسي)، يتصل لا بالصورة فحسب، وإنما بمحتوى الفكر أيضًا، قد كان خطأ كبيرًا من مدرسة لايبنتس-فولف، مفاده أن الحساسة لم توضع إلا من جهة ما يكتنفها من نقص (نقص في وضوح التمثلات الجزئية)، وبالنتيجة من الغموض، في حين أن الخاصية التي تميز تمثلات الذهن هي الوضوح؛ والحال [VII:141] أن الحساسة هي مع ذلك أمر إيجابي جدًا ومكمل لا غنى عنه للتمثلات الذهنية قصد إنشاء معرفة. على أن لايبنتس هو المسؤول عن الخطأ لا محالة. ذلك أنه وهو الوارث للمدرسة الأفلاطونية قد سلم بحدوس ذهنية فطرية خالصة، سماها أفكارًا، شأنها أن تجتمع في النفس البشرية، والتي هي إلى حين على حال من الغموض، حيث يوفر لنا التحليل والتبيين بواسطة الانتباه معرفة بالموضوعات كما هي في أنفسها. (المؤلف)

(59) Passivität

(60) Spontaneität

(61) Apperception

(62) Empfänglichkeit

(63) Receptivität

(64) Schein

(65) Erscheinung

(66) «أحمق ! من لم ينتقدها قط !»؛ راجع: نشرة الأكاديمية 15: 526.

(67) Versinnlichung

(68) فمن حيث إن الأمر لا يتعلق ها هنا إلا بالملكة العاقلة وبالتالي بالتمثل (لا بشعور الشهوة والغضب)، فإن الإحساس لا يعني أكثر من [VII : 144] من التمثل الحسي (الحدس التجريبي)، على خلاف المفاهيم (الفكر)، فضلا عن الحدس المحض (تمثل المكان والزمان). (المؤلف)

(69) Panegyrist

(70) prägnante
(71) emphatische
(72) interessante
(73) Anspruch
(74) Schwärmerei
(75) Seichtigkeit
(76) Trockenheit
(77) Denkungsart
(78) رسالة يوحنا الأولى، 5: 4: «وما وصَايَاهُ ثَقِيلَةٌ، فَالذي يُولَدُ مِنَ الله يَغْلِبُ العَالَمَ»؛ الدين في حدود مجرد العقل، نشرة الأكاديمية 6: 179؛ الترجمة العربية، ص. 282 (هـ).
(79) geschäftige Nichtsthuerei
(80) «لا تعجلْ، فإنك لست بفاعل شيئًا، بالكثير الذي تفعل.» (Phaedrus, Fabulae 2.5).
(81) Verdienst
(82) Betrug
(83) leichtsinnig
(84) gewandt
(85) schwerfällig
(86) Undank
(87) Flickwörter
(88) Blendwerk
(89) Täuschung
(90) Betrug
(91) Illusion
(92) رافائيل منغس (1728 -1779) R. Mengs: رسام ألماني، من أصدقاء فينكلمان (Winckelmann)؛ نشر عام 1774 كتاب: خواطر في الجمال والذوق في الرسم (Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei)؛ أنطونيو أليغري دا كوريغيو (1489 -1534) (A.A. da Correggio): من أعلام الرسم في عصر النهضة، واللوحة المقصودة هي: «مدرسة أثينا». أشار كولبه في التعليقات إلى أنه لم يجد ما يثبت اقتباس كانط في أي نص من نصوص منغس. بخصوص الإشارة إلى نفس المعنى: ليسنغ: لاوكون: Lessing : Laokoon, 18 XVIII.
(93) هلفسيوس، في الروح، الخطاب الأول، الفصل الثاني (Helvetius, De l'esprit).
(94) «المقماقون» (Bauchredner): الممثلون الذين يتظاهرون بالكلام دون تحريك الشفتين مستخدمين الدمى، بحيث يتراءى للجمهور أن الأصوات التي يصدرونها آتية من مصدر بعيد، كأنها من بطونهم؛ من ذلك جاءت تسميتهم في اللاتينية (Ventriloquist) أي المتحدث من بطنه، وأما «الغسنريون» (Gassnere) فهم أتباع يوهان يوزيف غسنر (1727 -1779) J.J. Gassner وهو راهب من راتيسبون كان يتعاطى السحر، أُدين من طرف البابا بيوس السادس. و»المسمريون» هم أتباع فريدريش مسمر (1733 -1815) (F. Messmer) وهو طبيب ألماني ابتدع نظرية المغناطيس الحيواني طريقة علاجية.
(95) في عصرنا قال أحد الرعاة البروتستانت، في إسكتلندا، إلى القاضي، حينما كان بصدد الاستماع إليه بوصفه شاهدًا بشأن حالة مثل هذه: «سيدي، [VII: 151] أؤكد لك بشرفي وبصفتي راعيا أن هذه المرأة ساحرة؛» الأمر الذي رد عليه هذا الأخير بقوله: «وأنا، أؤكد لك بشرفي وبصفتي قاضيا أنك لست كبير السحرة.» إن لفظة Hexe، التي صارت ألمانية في أيامنا، إنما هي متأتية من الكلمات الأولى التي تفتتح صيغة القُداس لدى نذر النفس لشعيرة القربان، حيث يراه المؤمن بعينين جسمانيتين على أنه مجرد قطعة صغيرة من الخبز، ولكنه متى نطق بهذه الكلمات، صار

لزامًا عليه أن يراها بعينين روحانيتين على أنها جسد لإنسان. ذلك أن الكلمات hoc est متصلة بادئ الأمر بكلمة corpus، وأن القول hoc est corpus قد تحول إلى فعل hocuspocus، أغلب الظن لما كان يوجد من خشية مفعمة بالتقوى من التلفظ بالاسم الصحيح ومن تدنيسه، كما هو حال المشعبذين، حينما يتعلق الأمر بأشياء خارجة عن المألوف، فلا ينالون منها بشيءٍ. (المؤلف)

ملاحظة المترجم: هذا التأويل الذي قدمه كانط غير دقيق، كما نبه على ذلك كولبه، حيث ينبغي أن تؤخذ عبارة Hexe المشتقة من Hag (= الغابة) على معنى «امرأة الغاب» (Waldfrau) أو المرأة الشريرة؛ وأما تأويل عبارة hocuspocus فقد استند فيه كانط إلى معجم أدلونغ:

Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, 2. Ausg. 1793 ff.

(96) Anekelung

(97) Gemächlichkeit

(98) في معنى مغالبة الطبع لغرض براغماتي: ميتافيزيقا الأخلاق II. نظرية الفضيلة، نشرة الأكاديمية 6: 444 وما يليها.

(99) جوناثان سويفت (1667 -1745) J. Swift: المثال ورد في قصة برميل (1704) (A Tale of a Tub).

(100) Anstand

(101) بالفرنسية في الأصل.

(102) عبارة شهيرة نقلها ديوجينيس اللايرئي، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2006، ج. 1، الكتاب الخامس؛ والعبارة التي تدل على المعنى عينه: «من كثر أصدقاؤه لم يكن له صديق» ساقها أرسطو في كتاب: الأخلاق إلى نيقوماخوس، 9. 10، 1171أ 15-17، وكذلك في: الأخلاق إلى أوداموس، 7. 12، 1145ب 20؛ الترجمة العربية: كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص. 329؛ ذكرها كانط أيضًا في مواضع كثيرة مثل دروسه في الأنثروبولوجيا في نسخها المختلفة (نشرة الأكاديمية 15: 106، 330، 933)؛ ميتافيزيقا الأخلاق، نشرة الأكاديمية 6: 470؛ الرسالة إلى ماريا فون هربارت M. v. Herbart (ربيع 1792)، نشرة الأكاديمية 11: 332.

(103) سويفت، قصة البرميل، الفصل الثاني. وقد أشار كولبه إلى أن كانط يقتبس من الترجمة الألمانية لأعمال سويفت:

Satyrische und ernsthafte Schriften von Dr. Jon. Swift, Bd. III, 2. Aufl. Hamburg-Leipzig 1759, p. 86.

(104) يوهان بيتر هوفشتيده (1716 -1803) (J. P. Hofstede): واعظ بالكنيسة الإصلاحية بروتردام وأستاذ اللاهوت. نشر كتاب: تقويم لنشر السيد مارمونتال لكتاب بيليزار، إلخ. (Das Hern Marmontels herausgegebener Belisar beurtheilt etc, Leipzig 1769) وقد تولى جان فرنسوا مارمونتال J.-F. Marmontel (1723-1799) نشر رواية Bélisaire عام 1767 التي منعتها الرقابة (السوربون) بسبب الفصل 15 الذي يدافع عن التسامح الديني. وأما مثال سقراط فقد ورد في الفصل 23؛ وهو ما أشار إليه أيضًا، كما نبه على ذلك كولبه، ي. أ. أبرهارد: دفاع جديد عن سقراط (J.A. Eberhard, Neue Apologie des Socrates, 1772) ص. 6 وما يليها.

(105) Übertretung

(106) Lust und Unlust

(107) Schauer

(108) Gräuseln

(109) Genuβ

(110) Analogon

(111) Sehen
(112) Gesicht
(113) Schwärmerei
(114) Geisterseherei

(115) حول بورينيون وباسكال، راجع التعليقات على §4.

(116) Contrast
(117) komisch

(118) هنري فيلدنغ (1707-1754) H. Fielding: روائي إنجليزي ساخر، نشر جوناثان وايلد الأكبر (Jonathan Wild the Great) عام 1743.

(119) ألفيس بلوماور (1755 -1798) A. Blumauer: شاعر وروائي نمساوي، مؤلف فرغيليوس متنكرًا (Virgils Aeneis travestirt) في ثلاثة أجزاء (1784-1785-1788).

(120) صمويل ريتشاردسون: كلاريس، أو حكاية سيدة شابة (Clarissa, or, the History of a Young Lady) (7 أجزاء، 1747-1748).

(121) Die Neuigkeit
(122) Erwerb

(123) Herculanum: مدينة رومانية قديمة واقعة في إقليم كامبانيا. تعرضت لانفجار بركان الفيزوف عام 79م.

(124) Der Wechsel
(125) Monotonie
(126) Atonie

(127) إشارة يقصد بها كانط عمل هنري فيلدينغ:

H. Fielding, The History of Tom Jones, A Foundling (1749).

(128) Beendigung
(129) Abwechselung
(130) Die Steigerung
(131) Leblosigkeit

(132) ترامونتانو أو ترامونتانا (Tramontano oder Tramontana) من أسماء النجمة القطبية. وعبارة perdere la tramontana، أي فقدان النجمة القطبية (دليل البحارة إلى جهة الشمال) يعني فقدان الصواب، وإضاعة السبيل. (المؤلف)

(133) Affect
(134) Außer sich
(135) Ekstasis
(136) Ohnmacht
(137) Asphyxie
(138) Tod
(139) Sterben

(140) لا يوجد المعنى المذكور في كتاب المقالات Essais (1595) بوضوح؛ ويرد ما يشبه هذا المعنى في الكتاب الثاني، الفصل 13 («في الحكم على موت الآخرين»)، حيث يقتبس مونتاني قول أبيخارموس Epicharmus بترجمة شيشرون Cicero: «إن ما أخشى ليس الموت، وإنما أن أموت» (Emori nolo, sed me esse mortuum, nihil estimo)؛ وكذلك الكتاب الأول، الفصل 19 («في أن سعادتنا يلزم أن يحكم عليها إلى ما بعد موتنا»).

(141) ich bin nicht
(142) nicht existieren
(143) productiv
(144) reproductiv
(145) في أصناف المخيلة: نقد العقل المحض، § 24، نشرة الأكاديمية 3: 119-122، ب 150-156؛ الترجمة العربية، ص. 107-109؛ نقد ملكة الحكم، §§ 17، 22، 23، نشرة الأكاديمية 6: 231-236، 239-246، الترجمة العربية، ص. 136-142، 146-156.
(146) Einbildugskraft
(147) Phantasie
(148) Phantast
(149) Empfänglichkeit
(150) Sinn
(151) Sinnspruch (وهو اشتراك لا يظهر في العربية بين العبارتين).
(152) Gemeinsinn
(153) لست آخذ في الحسبان ما لا يشكل وسيلة لقصد ما، وإنما ما يكون نتيجة طبيعية لحال يجد عليه المرء نفسه، حيث تسبب له مخيلته وحدها ما تسبب من فقدان لزمام أمره. ومن هذه الظواهر الدوار، الذي يحدث حينما نكون على شفا جرف هار وننظر إلى أسفل (أو كذلك حينما نكون على حافة قنطرة بغير سياج)، ودوار البحر؛ ذلك أن الخشبة التي يضع عليها الرجل قدمه وقد أصابه قلق لن تثير في نفسه أية خشية لو كانت موضوعة على الأرض، ولكن حينما تضع جسرًا فوق هاوية لا قرار لها، فإن فكرة لمجرد خطوة خاطئة هي من القوة بحيث تجعل من المحاولة مخاطرة حقيقية. أما دوار البحر (الذي جربته بنفسي حينما عبرت من بيو إلى كونيغسبرغ، إن جاز أن نعد هذه المسافة رحلة بحرية) فلم يصبني، مع ما يرافقه من الرغبة في التقيؤ، مثلما يخيل إلي أني لاحظت ذلك، إلا بواسطة العينين فحسب؛ ذلك أنه تحت تأثير تأرجح المركب، كنت أرى، بالنظر من خلال العنبر، تارة الخليج، وطورًا أعالي قصر البالغا، وقد كان الهبوط الذي يرجع في كل مرة بعد الصعود يثير، بواسطة المخيلة، حركة مضادة (antiperistatische) للأمعاء راجعة إلى عضلات البطن. (المؤلف)
(154) sich berauschen
(155) Geselligkeit
(156) Selbstschätzung
(157) «حتى يشبع الضيف»، هوراس (Horaz Sat. I 1, 119)
(158) هوراس، كارمينا 21.3، 11-12 : «يحكى أنه حتى فضيلة الشيخ كاتون تستلهم من الشراب» ('Narratur et prisci Catonis saepe mero caluisse virtus'). على الأرجح أن كانط لا يقصد في هذا الاقتباس قول هوراس، وإنما سينيكا كما يتبين من مختلف دروسه في الأنثروبولوجيا، نشرة الأكاديمية 15: 296، 750، 942، 1252؛ راجع أيضًا: ميتافيزيقا الأخلاق (AK VI : 428)؛ وقد تحدث سينيكا عن الشاب كاتون في رسالته: في سكينة النفس بهذه العبارات: «إن كاتون قد اعتاد أن يريح عقله بالشراب، حينما ترهقه الشؤون العامة»:
« et Cato vino laxabat animum, curis publicis fatigatum », De Tranquillitate Animi, XV 11.
(159) قول مأثور عن تاقيطس (Tacit. Germ. c. XXII)
(160) Offenherzigkeit
(161) قارن: Rousseau, Nouvelle Héloïse I, lettre 23
(162) دافيد هيوم، مبادئ الأخلاق، الفصل 4؛ الترجمة الألمانية المعتمدة:
Hume, Vermischte Schriften, hrsg. Sulzer, 1773-85 III 77.

D. Hume, An Inquiry Concerning the Principles of Morals, edited by G. B. Schneewind, Indianapolis - Cambridge : Hackett Publishing Company, 1983, p. 37.

(163) Temperament

(164) Charakter

(165) Genie

(166) Schwärmerei

(167) ولذلك، فإن الثالوث المقدس، والشيخ الكبير، والشاب، وطيرًا من الطيور (الحمامة)، ينبغي عدم تمثيلها على نحو الأشكال الواقعية الشبيهة بموضوعها، وإنما على نحو الرموز فحسب. وتلك هي دلالة العبارات المجازية للنزول من السماء وللعروج إليها. ونحن ليس في مقدورنا، إن شئنا أن نسند حدسًا إلى المفاهيم التي لنا عن كائنات عاقلة، إلا أن نتبع ممشى تشبيهيا بإزائها. وأما الحاصل من ذلك فبائس أو سخيف حينما يقع رفع التمثيل الرمزي بهذا الخصوص إلى حد مفهوم الشيء في ذاته. (المؤلف)

(168) Stimmung

(169) Dichtungsvermögen

(170) Bildung

(171) Dichtung

(172) Phantasie

(173) Composition

(174) Erfindung

(175) أمير بالاغونيا (Palagonia) (من ضواحي باليرمو في صقلية) فرديناندو فرنشيسكو غرافينا أغلياتا، كان قد ابتدأ، عام 1775، بناء بيت في باغيريا (صقلية) شد إليه الانتباه بما أقام فيه من التماثيل الغريبة التي تمثل استياء الإنسان من نذالة نظرائه. ذكرها غوته في: رحلة إيطالية (الرحلة الثانية: 9 نيسان/أبريل 1787)، ترجمة فالح عبد الجبار، ميلانو-بغداد، منشورات المتوسط 2017.

Goethe, Italianische Reise, Leipzig, Insel-Ausgabe, 1913, pp. 256-261.

(176) «هذه الصور والأخيلة صنعت كأنها أضغاث أحلام رجل مريض» (هوراس: فن الشعر، 7 وما يليها؛ الترجمة العربية، ص. 108. وقد ضع كانط هذه العبارة ديباجة لمقالة 1766: «أحلام راء مفسرة بأحلام الميتافيزيقا»، نشرة الأكاديمية 2: 315.

(177) Beigesellung

(178) راجع الإشارة إلى ديكارت أعلاه، ص. [117]؛ بخصوص نقد رايماروس (Reimarus) للأفكار المادية، أشار كولبه إلى ما نشر في مجلة غوتنغن للعلوم والآداب:

Göttingischen Magazin der Wissenschaften und Literatur, hrsg. V. G. Chr. Lichtenberg u. G. Forster I (1780), 4. Stück p. 27 ff., 6. Stück p. 351 ff.

(179) ولذلك فإن الذي يبادر بالحديث في محفل من الناس ينبغي أن يبتدئ بما يكون عنده قريبًا وحاضرًا، ثم يتدرج بعد ذلك رويدًا نحو ما هو أبعد فأبعد، بقدر ما يكون مهمًّا. وأما الذي يأتي من الشارع، ويدخل إلى جمع من الناس يتبادلون الحديث، فإن [الابتداء بالكلام عن] سوء الطقس هو أحسن وأنسب مدخل. وذلك أنّا حينما ندخل مجلسًا، إن ابتدأنا بأنباء عن تركيا من التي تتصدر الصحف، كان في ذلك عنف يقع على مخيلة الآخرين، الذين لا يدركون كيف انتهى بهم الأمر إلى سماع مثل هذه الأنباء [VII: 177] إن النفس تطلب، فيما يخص كل تبليغ للأفكار، شيئًا من الترتيب، كالشأن في الموعظة حيث تكون التصورات التمهيدية والفاتحة على درجة بالغة من الأهمية. (المؤلف)

(180) Verwandschaft

(181) Mannigfaltige

(182) Thema

(183) Association

(184) Wechselwirkung

(185) بخصوص مسألة «الأصل المشترك» (gemeinschaftlichen Stamm)، راجع: نقد العقل المحض، نشرة الأكاديمية 3: 46؛ أ15/ب29-30؛ الترجمة العربية، ص. 56.

(186) يمكن لنا أن نسمي الضربين الأولين من تأليف التمثلات رياضيين (على معنى التزيد) على أن نسمي الثالث ديناميكيا (على معنى التوليد)؛ من حيث إن الأمر يتعلق ها هنا بشيء جديد تمامًا يحدث (شأن الملح المتعادل في الكيمياء). ذلك أن لعبة القوى في الطبيعة الجامدة والحية سواء بسواء، في طبيعة النفس كما في طبيعة الجسم، إنما تقوم على التحللات وعلى الترابطات [VII: 178] التي من شأن المُركّب. ونحن نبلغ المعرفة بها من خلال تجربة آثارها؛ ولكن العلة القصوى وكذا مقوماتها البسيطة، التي تنحل إليها مادتها، هي في غير متناولنا. فما يمكن أن تكون العلة التي تجعل كافة الكائنات العضوية التي نعرفها لا تتكاثر إلا باتحاد الجنسين (اللذيْن يسميان مذكرًا ومؤنثًا)؟ ولكنه ليس في إمكاننا أن نسلّم بأن يكون الخالق قد أتى بمجرد لعب، بحثًا عن شيءٍ من طرافة، لا لشيء إلا ليضع ترتيبًا على كوكبنا الأرضي يروق له ليس إلا؛ فلعله من المحال أن يصار، اعتمادًا على المادة الموجودة في كوكبنا، إلى توليد كائنات عضوية بطريق التناسل دون وضع جنسين لهذا الغرض. أية ظلمات يهوي فيها العقل البشري إن تعمد سبر الأصول (Abstamm) أو مجرد التنبؤ بها؟ (المؤلف)

(187) انظر أعلاه: ص. [172].

(188) Heimweh

(189) «وكل مكان ينبت العز طيب» [المتنبي].

(190) هلفسيوس: De l’esprit, I. Disc., 2. Chap. ؛ ضرب كانط المثل نفسه في «المقالة في أمراض الرأس» (1764): AK II : 265-266

(191) Sympathie

(192) كريستيان فريدريش ميكايليس (1754-1804) (C. F. Michaelis): أستاذ وطبيب خاص في كاسل؛ و»ميكايليس الطبيب» غير ي. د. م. ميكايليس (1717-1791) الفيلسوف واللاهوتي، وي. هـ. ميكايليس المستشرق (1668-1738). والخبر المذكور من كتابه:

Medecinisch-praktische Bibliothek. Ersten Bandes, erstes Stück. Göttingen, 1785, p. 114ff.: Tollheit aus Mitleidenschaft.

(193) «الشبيه يستمتع بشبيهه.»

(194) Phantasie

(195) شكسبير، الملك هنري الرابع، الجزء الأول، II، 4؛ الترجمة العربية: مصطفى طه حبيب، القاهرة، دار المعارف، ط. 2، ص. 102.

(196) إشارة إلى قصة ليوبولد الأول (1676-1747) أمير داساو، مع ابنة صيدلاني (اسمها آنليز فوزه)، والتي انتهت بزواجه منها عام 1698.

(197) لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، الكتاب الثالث، البيت 58 : «القناع يسقط، وتبقى حقيقة المرء.» الترجمة العربية، على عبد التواب علي، صلاح رمضان السيد، سيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018، ص. 248.

(198) schwärmt

(199) zügellos

(200) regellos

(201) حول مصدر هذا الخبر، يرجح كولبه أن تكون مقالة بعنوان: «رسالة حول مدينة متحجرة في إقليم طرابلس بإفريقيا»:

« Abhandlung von einer versteinerten Stadt in der Landschaft Tripoli in Afrika », in: Hamburgisches Magazin XIX (1757), pp. 631-653.

(202) آريوستو Ariosto (1474-1533): شاعر ملحمي وغنائي إيطالي؛ وإشارة الكاردينال أسته (Cardinal Este) مبثوثة في صيغ عديدة من سيرة حياة الشاعر، وقد أشار كولبه إلى ثلاثة منها:

C. L. Fernow, Leben Lodovico Ariosto's des Göttlichen, Zürich 1809, p. 97; G. Stolle, Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, 4. Aufl. 1736, p. 186; Bielfeld, Erste Grundlinien der allgemeinen Gelehrsamkeit II (1767), p. 117.

(203) Wahnsinn

(204) Einbildung

(205) «العالم يريد أن يُخدع».

(206) Erinnerungsvermögen

(207) Vorhersehungsvermögen

(208) Erinnerungs-Divinationsvermögen

(209) entsinnen

(210) sich entsinnen

(211) sich sinnlos machen

(212) memoriren

(213) studiren

(214) mechanisch

(215) ingeniös

(216) judiciös

(217) ingeniöse Memoriren

(218) Association

(219) بهذه الصورة تشكل الأبجدية المصورة، مثل الكتاب المقدس المصور، وحتى مصنفًا للأحكام الفقهية (Pandectenlehre) مجسمًا من خلال الصور، صندوقًا للعرض يستخدمه معلم تافه ليجعل به تلاميذه أكثر تفاهة مما كانوا. أما ما يتعلق بالصنف الأخير من المصنفات، فيمكن لنا أن نتخذ عنوانًا من مصنفات الأحكام أوكل بهذا النحو حفظه إلى الذاكرة: legitimis [184 :VII] de heredibus suis et مثلًا. فأما الكلمة الأولى فقد جُسِّمَت تجسيمًا حسيًا بواسطة خزانة حاوية للأقفال، وأما الثانية فبأنثى الخنزير، والثالثة من خلال لوحين من ألواح موسى. (المؤلف)

(220) «ذاكرة الرجل البارع ليست وفية تمامًا».

(221) Topik

(222) Gemeinplätze

(223) Erinnerung

(224) جيوفاني بيكوس فون ميراندولا G. Picus v. Mirandola (1463-1494): من مشاهير رجال عصر الإحياء الإيطالي؛ يوليو قيصر سكاليغر J. K. Scaliger (1484-1558): فيلولوجي وطبيب من عصر الإحياء؛ أنغيلوس بوليتانوس Angelus Politanus (1454-1494): شاعر ومؤرخ إيطالي؛ أنطونيو ماليابتشي (A. Magliabecchi (1633-1714: محافظ مكتبة كوزيمو الثالث دو ميديتشي، وهو الذي تبرع لفلورنسا بمكتبته.

(225) Polyhistoren: نسبة إلى Alexander Polyhistor، من كبار المحصلين الإغريق في القرن الأول بعد الميلاد، أسر واقتيد إلى روما حيث اشتراه كورنيليوس لنتولوس وجعله مؤدبًا لأبنائه ثم أعتقه. صنف في النحو والتاريخ والفلسفة ما يقرب من اثنين وأربعين رسالة وكتابا لم يبق منها إلا القليل من المقاطع والشذرات.

(226) «لا علم لنا بما نحمل في ذاكرتنا».

(227) أفلاطون، فايدروس، 275 أ.

(228) Leserei
(229) Praxis
(230) Begehren
(231) Voraussehen
(232) Fertigkeit
(233) Vorhersagung
(234) Vorsehung
(235) Procrastination : عبارة مستوحاة من شيشرون (Cicéron, Philippiques 6, 3)
(236) Vorempfindung
(237) Ahndung
(238) قد سمعنا أخيرًا من شاء التفرقة بين فعليْ ahnen و ahnden؛ والأول ليس بلفظة ألمانية، بقي الثاني. وذلك أن فعل ahnden يدل على ما يدل عليه فعل تذكر (Gedanken). والعبارة Es ahndt mir تعني: أن شيئًا ما يعرض لذاكرتي بنحو غامض؛ أما العبارة etwas ahnden فتعني حمل الضغينة عن فعل ما لأحدهم (أعني مؤاخذته عليه). فالمفهوم يبقى هو عينه دومًا، وأما الاختلاف ففي تطبيقه. (المؤلف)
(239) Schwärmern
(240) Epopten : يمثلون الدرجة الثالثة والأخيرة في الرياضات الباطنية لإليوسيس (Eleusis). راجع: أفلاطون، المأدبة، 210 أ وما يليها؛ فايدروس، 250 ج.
(241) Vorhersagen
(242) Wahrsagen
(243) Weissagen
(244) Divinationsvermögen
(245) Divination
(246) Planetenlesen
(247) Pythia : لقب كاهنة أبولو بوثيئوس في دلفي.
(248) شامان سيبيريا: من سحرة الأصقاع الشمالية لآسيا.
(249) Auspizen und Haruspizen: راجع: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمة توفيق الطويل، القاهرة، مكتبة الاعتماد بمصر، (د.ت.)، ص. 37-38 (هـ. 1و2).
(250) Orakelsprüche
(251) ضرب من فن الكهانة عند الرومان يقوم على تأويل بيت من قصيد من قصائد فرغيليوس (Virgilius) يستخرج بطريق الصدفة ويستفتى لمطالعة الغيب في أمر طارئ أو في واقعة.
(252) الأسفار السيبولية (Sibyllinischer Bücher): نسبة إلى سيبولا من مدينة كوماي (وهي ابنة داردانوس ونيسو)؛ استعمل اسمها للدلالة على نساء مسنات كانت لهن القدرة على التنجيم والتكهن بالغيب: «وظهرت إبان حكم أحد التاركونيين في روما وقدمت للملك تسعة كتب عن التنجيم ولكنها طلبت لها ثمنًا باهظًا فرفض شراءها لأنه كان يجهل شخصيتها ولذا لم يقدر الكتب حق قدرها، فتركته ولم تأبه به وحرقت ثلاثة كتب منها ثم عادت وقدمت له الستة كتب الباقية طالبة نفس الثمن الأول فاشتراها الملك في الحال، (...) واتضح أن بالكتب نبوءات هامة تتعلق بروما ومصيرها». أمين سلامة، معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية، القاهرة، مؤسسة العروبة، ط. 2، 1988، ص. 226؛ راجع كذلك: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، هـ 2، ص. 39.
(253) Energumen
(254) Mantis
(255) Prophet

(256) «آه، من حوائج الناس !»

(257) Chronologie

(258) Somnambulism

(259) هيراقليطس، الشذرات، 89 (نشرة Diels-Kranz)؛ انظر: «أحلام راء»، نشرة الأكاديمية 2: 501؛ ذكره: فلوطرخس: Plutarch, De superstit. 3, p. 166C

(260) Bezeichnungsvermögen

(261) Bezeichnung

(262) Signaliren

(263) Auszeichung

(264) Charaktere

(265) إيمانويل سفيدنبورغ (1688-1772) (E. Swedenborg): عالم طبيعي ومتصوف سويدي، كتب كانط ردًا على كتابه أسرار سماوية (Arcana coelestia) مقالة نشرها عام 1766: أحلام راء مفسرة بأحلام الميتافيزيقا، نشرة الأكاديمية 2: 317-373؛ راجع أيضًا الرسالة إلى شارلوت فون كنوبلوخ بتاريخ 10-8-1763، وإلى موسى مندلسون بتاريخ 8-4-1766: نشرة الأكاديمية 10: 43-48، 69-73.

(266) Schwärmerei

(267) Idol

(268) Ideal

(269) buchstäblich

(270) بخصوص قواعد تفسير النصوص المقدسة: الدين في حدود مجرد العقل، نشرة الأكاديمية 6: 109-114، الترجمة العربية، ص.185-192؛ نزاع الكليات، نشرة الأكاديمية 7: 36-48.

(271) Pholaben

(272) prognostischen Zeichen

(273) Begehrungsvermögen

(274) allegorische

(275) من المصنفات في هذا الضرب من التنجيم:

Luca Gorico, Oratio de Inventoribus et Astrologia Laudibus (1508) ; Jacobi Schalleri, Dissertatio De Astrologia Judiciaria (1666).

(276) سحنات المريض على مقتضى الوصف الأبقراطي الدالة على اقتراب الموت: «وسحنة المريض تعرف من العلامات التي وصفها أبقراط في تقدمة المعرفة...» أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، الحاوي في الطب، مراجعة وتصحيح محمد محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000، مج 6/ج 17، ص. 61.

(277) kritische Tage : راجع بخصوص «أيام البحران» المذكورة في رسالة جالينوس؛ ابن سينا، القانون في الطب، الكتاب الرابع/الفن الثاني (في تقدمة المعرفة وأحكام البحران): «تَعرُّف أيام البحران يُحتاج إليه لأغراض كثيرة: فإنه يجب عليك إذا كان البحران قريبًا أن تدبر تدبيرًا ما، وإن كان بعيدًا أن تدبر تدبيرًا آخر. ويجب في أيام البحران وما يقرب منها أن تدبر المريض تدبيرًا خاصًا، فلا تحركه البتة بدواء فإنه ربما عاون الطبيعة على الاستفراغ، فأفرط إفراطًا شديدًا، وربما ضادها في الجهة، فولّد تكافؤ الإيجابين، ولم يكن استفراغ وفي ذلك ما فيه». (ص. 151)؛ انظر أيضًا: الرازي، الحاوي في الطب، مج 6/ج 17، ص. 52-86. والنسخة العربية لرسالة جالينوس في أيام البحران منشورة ضمن:

Galen, De diebus decretoriis, from Greek into Arabic, A Critical Edition, with Translation and Commentary, of Ḥunayn ibn Isḥaq, Kitāb ayyām al-buḥrān, G. M. Cooper, Ashgate, 2011.

(278) Wunderzeichen

(279) Stufenjahre: وتعرف باللاتينية annus climacterius وهي سنوات العمر التي يكون رقمها ضارب عددي 7 و9، مثل 49 و81 وخاصة 63 (7×9). فسبعة أعوام أو تسعة ضرورية لتجديد خلايا الجسم بالكلية. في رمزية العددين 7 و9، راجع رسالة كانط إلى أبراهام يعقوب بنزل A. J. Penzel بتاريخ 12-8-1777 نشرة الأكاديمية 10: 209-211؛ نزاع الكليات، نشرة الأكاديمية 7: 62-63 هـ؛ والمرجع الذي يشير إليه كولبه لصاحبه يوزيف تستا عنوانه: ملاحظات في التحولات الدورية والمظاهر التي تخص الجسم البشري في أحوال المرض والسلامة (الفصل السادس):

A. Joseph Testa, Bemerkungen über die periodischen Veränderungen und Erscheinungen im kranken und gesunden Zustande des menschlichen Körpers, Leipzig, 1790, Kap. VI.

(280) Chronologie؛ بخصوص رمزية السبعين أسبوعًا: سفر دانيال 9: 24؛ نبوءة السبعين أسبوعًا:

Prophétie des soixante-dix semaines, Dan. 9, 24-27.

(281) بخصوص هذا الخبر، أشار كولبه إلى:

Allgemeine Historie der Reisen VI (1750), p. 228; « Übersetzung der Allgemeinen Welthistorie », Bd. 24 (1762), p. 462.

(282) Gemüthsgaben

(283) الاقتباس، حسب ملاحظة كولبه، ليس لجوفنال (Juvenal)، والأصح أنه لبرسيوس: Persius III, 78 ومفاده: «ما بحوزتي من الحكمة يكفيني، وليس يشغلني أن أكون مهمومًا كما كان أركيزيلاوس وصولون.» (أركيزيلاوس Arcesilas كان رأس الأكاديمية أواسط القرن الثالث ق.م.، وصولون Solon (639-559 ق.م.) هو رجل الدولة والشاعر اليوناني الشهير).

(284) Arglist

(285) Klugheit

(286) بالفرنسية في الأصل. والقول من فولتير: Voltaire, La Henriade (1718), I. 31

(287) Klügeln

(288) كريستينا (1626-1689)، ملكة السويد بين عامي 1632-1654؛ وهي شقيقة غوستافوس الثاني، وخليفته. دعت ديكارت إلى بلاطها حيث توفي في 11-2-1650. بخصوص المعنى المشار إليه:

Johann Arckenholz, Historische Merkwürdigkeiten die Königin Christina von Schweden betreffend (1751-1760), 4 vols. tr. J. F. Reifstein, pp. 73 ff.

(289) جون ويلموت John Wilmot, 2nd Earl of Rochester (1647-1680)؛ ورد الخبر في:

The Works of the Earl of Rochester (London : printed for Edmund Curll, 1707), p. 156.

ونص الشاهد:

Here lies our Sovraign Lord the King
Whose Words no Man rely'd on ;
Who never said a foolish Thing,
Nor ever did a wise One.

(290) Ältesten

(291) Vernünftelei

(292) Mit Vernunft rasen

(293) Subalterne

(294) fremder Vernunft

(295) Geschicklichkeit

(296) الاقتباس من: شيشرون Cicero, Tusculanen III, § 69

(297) Subtilitäten

(298) Spitzfindigkeiten

(299) راجع كانط: «مقالة في أمراض الرأس (1764)»، نشرة الأكاديمية 2: 259-271.

(300) Gemüthsschwächen

(301) Gemüthskrankheiten

(302) Grillenkrankheit

(303) Gemüthsstörung

(304) Unsinnigkeit

(305) Wahnsinn

(306) Wahnwitz

(307) Aberwitz

(308) Phantast

(309) Enthusiast

(310) Tollheit

(311) Schwärmerei

(312) stumme Verrücktheit

(313) Aberglaube

(314) Epilepsie

(315) Wurm

(316) تلاعب لفظي لا يظهر في النص المنقول بين لفظة Hausgrille وبين لفظتي Grillenkrankheit وGrillenfänger بناء على الجذر المشترك بينها أي Grille التي من معانيها حشرة الجدجد أو صرار الليل (Gryllus).

(317) Steckenpferd

(318) Reiterei

(319) لورنس ستيرن L. Sterne (1713-1768): كاتب إنجليزي ولد في إيرلندا، صاحب أسلوب هزلي ظريف انتشر في ألمانيا؛ ترجم أعمال بود Bode ؛ والمعنى المشار إليه من: Tristram Shandy (1760), I, chap. 7؛ لورنس ستيرن، حياة السيد النبيل تريسترام شاندي وآراؤه، ترجمة حسن حجازي، دار العولمة للنشر والتوزيع، 2020.

(320) كريستوف كلافيوس C. Clavius (1537-1612): يسوعي ألماني، رياضي وفلكي مرموق، أسهم في إصلاح الروزنامة الغريغورية عام 1582. له تحقيق لكتاب أقليديس. راجع: نشرة الأكاديمية 2: 260؛ 15: 133، 242، 1314.

(321) Dummheit

(322) Albernheit

(323) gescheut

(324) klug

(325) Ehrlichkeit

(326) الخبر لم ينقله هيوم، وإنما هلفسيوس: في الروح Helvétius, De l’esprit, III, 16 (انظر: نشرة الأكاديمية 15: 1044).

(327) Treuherzige

(328) Misanthropie

(329) إن الفلسطينيين الذين يعيشون بيننا قد بلغوا، بسبب ما اكتسبوا من تعاطي الربا منذ تعرضهم للتشريد، وعند السواد الأعظم منهم، سمعة المخادعين عن حق. وقد يكون من غرائب الأمور أن نتصور أمة من المخادعين، وأغرب من ذلك أن نتصور أمة مكونة من التجار فقط، غالبيتهم الساحقة، المتعلقة بخرافة عتيقة [VII: 206] معترف بها من الدولة التي تحيا في كنفها، لا تبحث عن أي شرف مدني، بل تسعى إلى تعويض هذا الخسران بالمزايا الحاصلة عن الغش على حساب الشعب الذي يؤويها ويحتضنها في أرضه، والأمر نفسه يقع بين بعضهم بعضًا. والحق أن الأمر لا يكون إلا كذلك في أمة لا تتألف إلا من التجار، أي من أعضاء من المجتمع غير منتجين (كيهود بولندا مثلًا). ومع ذلك، فإن ميثاقهم، الذي تشهد عليه أحكام عتيقة، بل نقر به نحن الذين نحتضنهم بيننا (حيث تربطنا بهم بعض صحائف مقدسة) لا يمكن إصلاحه دون أن يثير ذلك تهافتًا، وإن كانوا يرفعون شعار: «أيها الشاري، افتح عينيك!» إلى رتبة المبدأ الأعلى لآداب المعاملات التي يتعاطونها معنا. وإني أفضل، بدل مشروعات لا طائل من ورائها لتعليم هذا الشعب مكارم الأخلاق بشأن الغش والأمانة، أن أبسط تقديري بخصوص أصل هذا الميثاق الفريد (أي ذلك الذي يخص شعبًا من التجار حصرًا). فقد كانت الثروة، في الأزمنة الأولى، تتدفق بفضل التجارة مع الهند، ومنها، بطريق البر، تصل الى الضفاف الغربية للبحر المتوسط وإلى موانئ فينيقيا (التي تشكّل فلسطين جزءًا منها). ولقد اتخذت أيضًا طريقها عبر ربوع أخرى، مثل البتراء، وفي أزمنة أقدم نسبيًا عبر صور وصيدا، أو كذلك بطرق عبور بحرية، عبر زنجبار أو إيلات، مرورًا بسواحل الجزيرة العربية إلى طيبة، لبلوغ السواحل السورية عبر مصر. وأما فلسطين، التي كانت عاصمتها القدس، فقد كانت تتمتع بموقع شديد الأهمية لتجارة القوافل. والأرجح أن الظاهرة الخاصة بثروة سليمان في تلك الأزمنة هي نتيجة لذلك، مثلما هو شأن البلاد المجاورة في تدفق البضائع إليها، إلى عهد الرومان، والتي عرفت، بعد تدمير المدينة، لكونها كانت منذ الفترة السابقة على صلات واسعة بتجار آخرين من هذا اللسان وهذه العقيدة، انتشارًا تدريجيًا في أصقاع نائية (من أوروبا)، حاملين إياهما معهم، متضامنين ومحتمين، بناءً على منافع تجارتهم، بالدول التي شدوا الرحال إليها، فكذلك تشتتهم في أنحاء الدنيا، واتصال ذلك بوحدتهم في الملة وفي اللسان، لا يلزم أن يحسب على أنه لعنة وقعت على هذا الشعب، بل ينبغي أن نرى في ذلك نعمة، ما دامت ثروة هؤلاء، إن وزعناها على الأفراد، فاقت على الأرجح ثروة أي شعب آخر له نفس العدد من النسمات. (المؤلف)

(330) Übel

(331) unhöflich

(332) sich zu zerstreuen

(333) بالفرنسية في الأصل.

(334) Wiedersammeln

(335) Diätetik des Gemüths؛ راجع: نزاع الكليات، نشرة الأكاديمية 7: 109.

(336) Geistesabwesenheit

(337) confuser

(338) Unmündigkeit

(339) Minderjährigkeit

(340) Recht des Schwächeren

(341) آدم سميث (1723-1790) A. Smith: رجل اقتصاد أسكتلندي وأستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة غلاسكو. نشر كتابه الأشهر: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations في لندن عام 1776 (الموضع المشار إليه من الجزء الثاني، الفصل الثالث؛ النشرة الألمانية 1776، المجلد 1، ص. 522): بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم، ترجمة حسني زينه، بغداد-أربيل-بيروت، معهد الدراسات الإستراتيجية، ج 2، 2007.

(342) Pinsel

(343) Kopf

(344) Einfalt

(345) Künstelei

(346) نقد ملكة الحكم، § 45: «و لا نستطيع وصف الفن بالجميل إلا ونحن نعي بأنه فن ويظهر لنا مع ذلك وكأنه طبيعة» (ص. 231).

(347) Dumm

(348) Thor

(349) Narrheit

(350) Narr

(351) أ. بوب (1744-1688) A. Pope: شاعر إنجليزي من أتباع المذهب الكاثوليكي، من مؤلفاته: مقالة في الإنسان (1734-1733)، رسائل أو مقالات أخلاقية (1735-1731).

(352) إن رددنا على مشاكسات أحدهم بالقول: إنك لست خبيثًا، فإن ذلك لا يعدو أن يكون طريقة مستخفة للقول: إنك تمزح، أو: إنه ليس لديك [VII: 211] حسن تقدير. إن امرأً كيّسًا (Ein gescheuter Mensch) هو صاحب حكم سديد وعملي، ولكنه يأتي ذلك من عفو الخاطر (kunstlos). والحق أن التجربة تجعل من الكيّس متعقلًا (klug)، أعني أنها يمكن أن تجعله قادرًا على استخدام ذهنه استخدامًا بارعًا، ولكن الطبيعة وحدها هي التي تجعل منه امرأً كيّسًا. (المؤلف)

(353) Hochmuth

(354) الخبر حسب كولبه استقاه كانط من كتاب: سيرة فولتير (Lebensbeschreibung Voltaires)، ترجمة عن الفرنسية، نورمبرغ 1787، ص.42.

(355) Gecke

(356) Laffe

(357) Unklugheit

(358) بالفرنسية في الأصل.

(359) يرجح شتاركه Starke، حسب رأي كولبه، أن يكون المقصود هو أبراهام غوتهلف كستنر A. G. Kästner (1719-1800)، وهو رياضي وشاعر ألماني، درّس الرياضيات بجامعة غوتنغن، مؤلف عمل في الرياضيات من 4 أجزاء (1758-1769). راجع الإشارة إلى نفس المعنى: نشرة الأكاديمية 15: 134، 343، 965، 12641264؛ والخبر المذكور من كتابه:

Kästner, Einige Vorlesungen, 1. Sammlung, Altenberg, 1768, p. 102 ; Deutsche Bibliothek der schönen Wissenschaften, H. Klotz (hrsg.), Bd.II, 1768, p. 720

(360) Cretinen des Walliserlandes: سكان مقاطعة فالي في سويسرا، وقد اشتهرت بإصابة أهلها بقصور ذهني حاد صار مضرب الأمثال.

(361) Blödsinnigkeit

(362) Seelenlosigkeit

(363) راجع: § 45.

(364) Hausgrille : تذكير بالشبة الموجود بين Grillenkrankheit (مرض الصرع)، وبين Grille (الجدجد أو الصرار) المشار إليه في § 43.

(365) كنت قد لاحظت في عمل آخر: أن صرف الانتباه عن بعض الأحاسيس المؤلمة وتركيزه بقوة على موضوع آخر مأخوذ بالفكر بملء الإرادة، قادر على استبعادها إلى حد يجعلها غير محدثة للمرض. (المؤلف)

(366) العمل المقصود في الحاشية السابقة هو المقالة في أمراض الرأس (1764)، المشار إليها أعلاه (الحاشية 296).

(367) Tiefsinnigkeit

(368) trübsinnige

(369) ك.أ. هاوزن (1693-1745) C.A. Hausen: أستاذ الرياضيات بجامعة لايبزغ. أشار إليه كانط في: ميتافيزيقا الأخلاق، نشرة الأكاديمية 6: 208.

(370) Irrereden

(371) verrückt

(372) gestört

(373) بهذا التقدير يعلن مثل هذا القاضي، في حالة شخص، عمد إلى قتل طفل يأسًا من الوقوع تحت حكم السجن، أنه مخبول وينجو بنفسه من حكم الإعدام. وذلك، على حدّ قوله: أن الذي يستنتج من مقدمات خاطئة نتائج صحيحة هو مخبول. بيد أن هذا الشخص قد اعتمد مبدأ مفاده أن عقوبة السجن مجلبة لعار لا يمحى، أشد من الموت (وهو أمر غير صحيح)، وبلغ، بمقتضى ذلك، النتيجة القاضية باختيار الموت؛ تبعًا لذلك، يكون هذا الشخص مخبولًا، وبهذه الصفة، معفيًا من عقوبة الإعدام. على أساس هذه الحجة، سيكون من اليسير أن نعلن أن المجرمين جميعًا هم من المخبولين، الذين يستحقون الشفقة والرعاية، لا العقاب. (المؤلف)

(374) Verrückung

(375) Unsinnigkeit

(376) tumultuarisch

(377) Wahnsinn

(378) methodisch

(379) Wahnwitz

(380) fragmentarisch

(381) Aberwitz

(382) systematisch

(383) positive Unvernunft

(384) Verückung : وهو المعنى الذي تدل عليه في الفرنسية لفظة aliénation-aliéné الدالة على الاغتراب وعلى اضطراب المدارك العقلية في الوقت.

(385) Vogelperspective

(386) Unvernunft

(387) جان باتيست فان هلمونت (1578-1664) J.-B. van Helmont: طبيب من مواليد بروكسيل. اتهم بتعاطي السحر وعُفِيَ عنه. صاحب نزعة باطنية متأثرة بباراسلز. يرجع إليه اكتشاف «حمض المعدة».

(388) Napell

(389) sich überstudirt

(390) من الظواهر المألوفة أن يعمد التجار فينهكون أنفسهم في معاملاتهم وتخور قواهم في مشروعات هائلة. ولكن إن أمكن للشباب (بشرط أن يتمتعوا بسلامة العقل) أن يطاولوا بحميتهم الأقاصي، لم يكن لوالديهم المنشغلين بهم [VII: 218] ما يخشونه. فإن الطبيعة تحتسب سلفًا من تلقاء نفسها هذا الحِمْلَ الزائد من المعرفة، والدارس الذي صرف همه في أشياء تصدعت منها رأسه وضاع وقته، ينتهي به الأمر إلى القرف منها لا محالة. (المؤلف)

(391) Verrücktheit

(392) Privatvorstellung

(393) öffentlich

(394) جيمس هارينغتون (1611-1677) J. Harrington: كاتب إنجليزي، صديق كرومويل. مؤلف يوتوبيا سياسية بعنوان: جمهورية أوسيانا (1656) Commonwealth of Oceana يروي فيها المؤلف أنه بجرعة زائدة من الغواياك في بعض غيباته رأى أرواحًا حيوانية تخرج منه على شكل عصافير وذباب وجراد. انظر: نزاع الكليات، نشرة الأكاديمية 7: 92 (الحاشية).

(395) Wuth

(396) Störung

(397) «الظرف بمعناه الدقيق أو المادي».

(398) Sagacität

(399) Originalität

(400) Witz

(401) paart

(402) Witzig

(403) Liberalität

(404) هوراس: فن الشعر 11: «نحن نعلم هذا، وإنا لنطالب بهذه الحرية لأنفسنا ثم نهبها للغير» (ص. 108).

(405) Geselligkeit

(406) Strenge

(407) sinnreich

(408) Einfällen

(409) Einsichten

(410) Bedachtsamkeit

(411) Burgemeistertugend: انظر: «مقالة في الشعور بالجميل والجليل»، نشرة الأكاديمية 2: 211؛ ونسخة مرونغوفيوس من الأنثروبولوجيا، نشرة الأكاديمية 15: 1264 حيث نسب كانط هذه المعنى إلى كرومويل (Cromwell)؛ كذلك: هيوم، تحقيق بشأن مبادئ الأخلاق، 1777 (الباب السادس).

(412) جورج لوي لوكلرك، الكونت بوفون (1707-1788) Comte de Bouffon: عالم طبيعي فرنسي، صاحب كتاب التاريخ الطبيعي (1749-1804) في 44 مجلدًا؛ راجع: «في مختلف الأعراق البشرية»، نشرة الأكاديمية 2: 429.

(413) Witzwörter (bons mots) : بالفرنسية في الأصل.

(414) نيقولا شارل جوزيف تروبليه (1697-1770) N.-C.-J. Trublet: راهب وكاتب فرنسي، مؤلف: مقالات في أغراض مختلفة من الأخلاق والأدب (1754)، نقد هلفسيوس وفولتير الذي سخر منه في: الشيطان المسكين (Pauvre diable). أشار إليه كانط في مختلف دروسه في الأنثروبولوجيا (نشرة الأكاديمية 15: 136، 153، 344، 388، 936).

(415) Moden

(416) schal

(417) pedantisch

(418) انظر: نشرة الأكاديمية 2: 271؛ 15: 199؛ أشار كولبه إلى أن هذا النص منشور في:

Literatur und Völkerkunde V, Dessau, 1784, p. 294ff.

والعنوان الكامل للعمل المشار إليه في ترجمته الإنجليزية هو:

Peri barthous s. Anti-Sublime. Das ist : D. Swift neueste dickkunst, oder kunst, in der Poesie zu kriechen, Leipzig, 1733.

وهو في الأصل من مؤلفات الإسكندر بوب (A. Pope) حسب ملحوظة صاحب الترجمة الإنجليزية لودن (هـ. 68، ص. 518).

(419) صمويل باتلر (1612-1680) S. Butler: شاعر إنجليزي ساخر، ألف عمله المشار إليه Hudibras معارضة لدون كيخوته. انظر إشارة كانط الطريفة إلى هوديبراس في مقالة «أحلام راءٍ»، نشرة الأكاديمية 2: 348؛ وكذلك: 15: 200.

(420) إدوارد يونغ (1683-1765) E. Young: شاعر وروائي إنجليزي. مؤلف سلسلة من سبع هجائيات (Satiren): The Universal Passion (1725-1728)؛ أشار إليه كانط في مواضع مختلفة من دروسه في الأنثروبولوجيا: نشرة الأكاديمية 15: 399، 517، 575، 967، 1117، 1265، 1341، 1391. نقلت إلى الألمانية عام 1778.

(421) Geschäfte

(422) صمويل جونسون (1709-1784) S. Johnson: اشتهر بوضع قاموس اللغة الإنجليزية (1745-1747)؛ وهو الذي كتب سيرة حياة الشاعر إدموند والر (1606-1687) E. Waller. والخبر المروي، في تقدير كولبه، ورد في كتاب: سيرة صمويل جونسون (1791) الذي وضعه جيمس بوسوال J. Boswell (1740-1795)، نشرة 1859، ج 3، ص. 47 وما يليها.

(423) يروي بوسوال أن واحدًا من الأعيان (Lord) حينما عبر في حضوره عن أسفه لما يفتقر إليه جونسون من تربية أكثر تهذيبًا، رد عليه بارتّي: «كلاّ، كلاّ، حضرة اللورد ! إنكم مهما فعلتم لتجعلوا منه ما تشاؤون أن يكون، [VII: 223] سيبقى دومًا دُبًّا». «ربما يكون على كل حال دُبًّا راقصًا؟» قال آخر، وأضاف ثالث، من أصدقائه، يظن أنه يخفف عنه: «ليس له من الدب غير الفرو». (بارتي Baretti هو شاعر إيطالي 1719-1789). (المؤلف)

(424) Witz

(425) Bescheidenheit

(426) فرنسيس بيكون (1561-1626) Bacon لورد فيرولام: فيلسوف وسياسي إنجليزي؛ مصنف كتاب الأورغانون الجديد (1621) Novum Organum أشاد به كانط في تصدير النشرة الثانية من نقد العقل المحض. الترجمة العربية: الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2013.

(427) بخصوص العبقرية، راجع: نقد ملكة الحكم، §§ 46-50، نشرة الأكاديمية 5: 307-320؛ الترجمة العربية، ص. 230-249.

(428) استخدم بارود المدفع قبل زمان الراهب شفارتس (Schwarz) بكثير، منذ حصار الجزيرة، والأرجح أن اختراعه يرجع إلى الصينيين. ومع ذلك يجوز أن يكون هذا الألماني نفسه، الذي وقع البارود بين يديه، قد جرب إجراء تحليل له (مثلا باعتماد غسل ملح البارود، وبلّ الفحم، وحرق الكبريت الموجود فيه)، ويكون بذلك قد اكتشفه، ولم يخترعه أساسًا. (المؤلف)

(429) مكتشف الفوسفور هو السيميائي هينيغ براند H. Brand عام 1669 صدفة.

(430) Genie

(431) musterhaft

(432) schwärmen

(433) geistvoll

(434) روح أوحدية.

(435) Unsichtbarkeit

(436) Geniemänner

(437) Polyhistor

(438) سكاليغر: انظر أعلاه هـ، 222 (ص. [184]).

(439) architektonische

(440) gigantische Gelehrsamkeit

(441) cyklopisch

(442) بالفرنسية في الأصل.

(443) كريستيان هانريش هاينكه (1721-1725) C. H. Heinecke اشتهر بلقب «ابن لوبك» (der Knabe von Lübeck) وذاع صيته بنبوغه وقوة ذاكرته.

(444) يوهان فيليب باراتييه (1721-1740) J.P. Baratier: ولد في شفاباخ. تكلم وهو في سن الخامسة ثلاث لغات، وفي سن الثامنة قرأ الكتاب المقدس في نصه العبراني والإغريقي.

(445) الإرادة تؤخذ في هذا المقام بالمعنى النظري فحسب: ما الذي أريد أن أقر به على أنه حق؟ (المؤلف)

(446) Büchergelehrtsamkeit

(447) Vernünfteln

(448) abergläubisch

(449) Maximen

(450) «لا أحد بملزم على أن يقسم بكلام أي شيخ». (هوراس، الرسائل، 14 .1 ،I).

(451) zwangsfreien

(452) liberale

(453) consequente

(454) Unmündigkeit

(455) «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟»، نشرة الأكاديمية 8: 35؛ نقد ملكة الحكم، نشرة الأكاديمية 5: 294؛ الترجمة العربية، ص.215-216.

الكتاب الثاني

شعور الشهوة والغضب

تقسيم

1) **الشهوة الحسية**، 2) الشهوة **العقلية**؛ تكون **الأولى** إما أ) من خلال **الحواس** (القبول)، أو ب) عبر **المخيلة** (الذوق). أما الثانية (أعني العقلية) فإنها تكون إما أ) من خلال **مفاهيم** بالإمكان تمثلها، أو ب) من خلال **أفكار**، وينطبق هذا على العكس، أي على **الغضب**[1].

في الشهوة الحسّية

أ.

في الشعور بالملائم

أو في الشهوة الحسّية لدى الانطباع بموضوع من الموضوعات

§ 60

فأما **اللذة**[2] فهي شهوة[3] من الشهوات التي تجود بها الحواس، وما تلتذ به الحواس يسمى **ملائمًا**[4]. وأما الألم فما يحدث من الغضب من خلال الحواس، وما يثيره يعد **مكروهًا**[5]. واللذة والألم يتعارضان لا كتعارض الربح والنقصان (+ و0)، وإنما كتعارض الربح والخسران (+و-)، أعني أنهما يتعارضان لا بمقتضى **التناقض** (contradictorie s. logice oppositum) فقط، وإنما بمقتضى **التضاد** (contrarie s. realiter oppositum) أيضًا. والعبارات التي تشير إلى ما **يُستلذّ** وما **لا يُستلذّ**، وما يكون بينهما، من الأمور المرسلة، **واسعة** جدا؛ وذلك لأنها يمكن أن تنطبق على ما هو عقلي، حيث لا يكون لها أن تتطابق مع اللذة والألم بأي وجه[6].

وقد يمكن أيضًا أن نفسر هذه المشاعر بالأثر الذي [VII:231] يحدثه الإحساس بحالنا على الروح. فإن الذي يدفعني على الفور (من خلال الحواس) إلى **الثؤوب** عن حالتي (الخروج منها) هو عندي **مكروه**، وهو مؤلم لي؛ أما الذي يدفعني بالمثل إلى **حفظ** الحال التي أنا عليها (أن أمكث عليه)، فهو **ملائم** لي، وألتذ به. ولكنا نجد أنفسنا وقد أخذنا سيل الزمان بلا انقطاع وما يرافقه من

تبدل في الإحساسات. وعلى الرغم من أن الخروج من آن والدخول في آن آخر ليس سوى فعل واحد بعينه (التبدل)، فإن ما يكون في فكرنا ووعينا عن هذا التبدل متوالية زمانية، وذلك طبقًا للعلاقة بين العلة والأثر. ولكن لسائل أن يسأل: هل الوعي هو الذي عليه أن **يترك** الحالة الحاضرة، أم هو الإمكان المتوقع **للإقبال** على حالة قادمة شأنها أن توقظ فينا الإحساس باللذة؟ ففي الحالة الأولى لا تكون اللذة شيئًا غير رفع للألم، وهي أمر سلبي؛ أما في الثّانية فتمثل استشعارًا لمتعة[7]، أي لزيادة في حالة الشهوة، ومن ثم هي أمر إيجابي. على أنه يمكن لنا أن نتكهن سلفًا أن الذي سيحصل هو الإمكان الأول فقط، من أجل أن الزمان يحملنا من الحاضر إلى المستقبل (لا العكس)، وأننا مكرهون قبل كل شيءٍ على الخروج من الحاضر، دون أن ندري على أي حاضر نحن مقبلون، بل إن كان حاضرًا آخر أصلًا، فإنه في ذلك فقط تكمن علة الشعور بالملائم.

واللذة نيل لما في الحياة من العنفوان. والألم شعور بما يحول دون ذلك. ولكن الحياة (التي من شأن الحيوان)، مثلما تنبه لذلك الأطباء من قبلُ، لعبةٌ متّصلة حيث يكون التنازع بين الطرفين.

وبذلك ينبغي أن تكون كل لذة مسبوقة بألم، الألم هو السابق دومًا. فما الذي يحصل، من هذا العنفوان المتصل الذي تغنمه القوة الحيوية، التي ليس بمقدورها أن ترتفع فوق درجة بعينها، غير موت مباغت يحدثه **الفرح؟**

كما أنه لا مجال أيضا لأن تتلو لذة أخرى في الحال؛ وإنما ينبغي أن يكون بينهما ألم. وهي من العوائق الصغيرة المفروضة على القوة الحيوية، ممزوجة بمحفزات لهذه القوة، من شأنها أن تشكل حالة السلامة الصحية التي نشعر فيها عن خطأ بحالة من الأريحية المتصلة. والحال أنها في واقع الأمر لا تتشكل إلا من مشاعر ملائمة تتعاقب بنحو متقطع (ممزوجة دومًا بشيء من الألم). الألم هو محرك[8] النشاط، وهو الذي ينطوي في المقام الأول على شعورنا بحياتنا، من دونه يستولي علينا الخمول[9] استيلاءً. [VII:232]

إن الآلام التي تذهب ببطء (مثلما هو الحال في شفاءٍ تدريجي من مرض أو في استرجاع رأس مال مفقود)، **لا تكون متبوعة بلذة قوية،** من أجل أن النقلة غير ملحوظة. إن هذه الأقاويل التي جاء بها الكونت **فيري**[10]، لا أملك إلا أن أتبعها باقتناع تام.

تبيان بأمثلة

لمَ ينطوي اللعب (لا سيما ذلك الذي يكون بالمال) على جاذبية كبرى، ويشكل، بشرط عدم الإفراط في تعاطيه، أفضل تسلية واستراحة بعد طول جهد فكري، حين لا يكون الاسترخاء بفعل البطالة إلا بطيئًا؟ لعل السبب في ذلك أن اللعب عبارة عن حالة يتناوب فيها الخشية والرجاء. وحين يُتناول العشاء بعد حصة لعب، يكون مذاقه أطيب وأنفع للبدن أيضًا. من أين **لمشاهد الاستعراض** (تراجيدية كانت أم كوميدية) أن تستمد سحرها؟ لعل الأمر يرجع إلى ما يحصل فيها

من مصاعب - من اختلاط التخوف والحيرة بالأمل والبهجة - وأن لعبة الانفعالات بذلك تثير لدى المشاهد، عند نهاية العرض، فيضًا من الحياة وقد حركت سواكنه الباطنة. ولمَ تنتهي رواية عاطفية بالزواج، ولأي سبب يكون تكميلها بمجلد إضافي (كما فعل فيلدينغ)، عملته يد صانع عديم الموهبة، وإطالتها لسرد ما وقع بعد الزواج، أمرًا مزعجًا لا مساغ له[11]؟ لعل ذلك يرجع إلى أن الغيرة، التي هي الألم الذي يشعر به العشاق بين أفراحهم وآمالهم، في نظر القارئ وحين تقع **قبل** الزواج، من البهارات، ولكنها بعد الزواج سم زعاف؛ ذلك، إن تكلمنا بلغة الروايات، «لأن نهاية عذابات الحب هي في الآن نفسه نهاية الحب»[12] (الممتزج بالهوى طبعًا). لمَ يكون العمل أفضل الطرق للاستمتاع بالحياة؟ قد يكون الأمر راجعًا إلى أنه يشكل شغلًا ثقيلًا (مكروهًا في حد ذاته ولا نغنم منه بهجة إلا بما ينتج عنه)، وأن الراحة لا تصير لذة محسوسة ولا بهجة إلا بما يحدث من ذهاب مشقة طويلة؛ وإلا لمَ نغنم منه مسرة قط. فلينظر المرء إلى التبغ (تدخينًا أم تنشقًا) كيف يكون في بادئ الأمر متصلًا بإحساس مكروه. ولكن الطبيعة (من خلال إفراز مخاط في الحلق أو في الأنف) سرعان ما تسكّن هذا الألم في الحين، حيث يتحول التبغ (عند تدخينه بالأخص) إلى ضرب من ضروب المؤانسة بما يتيحه من تعهد الأحاسيس، وحتى الأفكار، وشحذها وتجديدها باستمرار، أفكارٌ حالُها حال الهائم على وجهه. أما الذي في نهاية المطاف لا يحركه إلى الفعل أي ألم إيجابي، [VII:233] فإن ألمًا سلبيًا في كل الأحوال سيأتيه **بالملل**، من حيث هو **خال** من الأحاسيس التي اعتاد المرء أن يدرك تبدلها في نفسه، حينما يسعى في إشباع الحياة بأي شيء يرضيها، وسيفعل فيه فعله دومًا، إذ يشعر وكأنه مدفوع إلى أن يأتي أمرًا يرجع عليه بالضرر مما لو كان أحجم عن ذلك ولم يفعل شيئًا أصلًا.

في الملل واللهو
§ 61

أن يشعر المرء بحياته، وأن يلتذ بذلك، ليس إلا صورة من شعوره بأنه مدفوع باستمرار إلى الخروج من الحالة الحاضرة (التي هي عبارة عن ألم يتعاود غالب الأحيان). بذلك يتبين أيضًا الحمل الثقيل، الذي يخالطه القلق، والذي يلقي به الملل على كل من هو منتبه إلى حياته وإلى [جريان] الزمان (المثقفون من الناس)[13]. إن هذا الوزر أو هذا الدافع، إلى الخروج من كل آن من آونة الزمان نجد أنفسنا فيه، وإلى المرور إلى الذي يليه يؤدي إلى التسارع، ويمكن له أن يتعاظم إلى الحد الذي يقر فيه عزم المرء على وضع نهاية لحياته، من أجل أن الشهواني قد استوفى كل أشكال المتعة[14] ولم يجد في أي منها جديدًا عنده؛ كما كان يروى عن اللورد ماردونت، في باريس، قوله: «إن الإنجليز يشنقون أنفسهم لتمضية الوقت»[15]. ذلك أن ما يجده المرء في نفسه من خلو الأحاسيس مثير للرعب (horror vacui)[16]، وكذلك هو باعث على استشعار موت بطيء يكون أشق عليه من انقطاع حبل الحياة بغتة بقضاء وقدر.

بهذه المثابة يتبين أيضًا ما يكون من المطابقة بين اللذة وبين طرق اختصار الوقت: وذلك لأنه على قدر السرعة التي نقطع بها الزمان، على قدر شعورنا بالارتياح؛ كالحال في جمع من الأصحاب، بعد جولة ترفيهية بالسيارة دامت ساعات ثلاث، تخللتها أحاديث شيقة [VII:234] يقولون عند وصولهم بفرحة عارمة وقد نظر بعضهم إلى الساعة: «كم مر علينا من الوقت !» وخلاف ذلك، إن كان الانتباه إلى الوقت غير الانتباه إلى ألم نجتهد في نسيانه، وإنما إلى لذة ننالها، سنتحسر على ضياعه حتمًا. إن أحاديثًا ليس فيها من مبادلة الأفكار غير النزر اليسير هي أحاديث **مملّة**[17]، يشق على المرء احتمالها، وأما من كان [خفيف الظل] **لطيفًا**[18]، فإنه إن لم يرق إلى رتبة المرموقين، عُدّ من الرجال المحبوبين، الذين تستبشر بمقدمهم وجوه الحاضرين، وكأن همًا انزاح عن ظهورهم.

ولكن كيف لنا أن نفسر حال امرئ قضى القسط الأعظم من حياته وهو يرزح تحت نير الملل، حتى ليكاد يومه أن يكون دهرًا **لطوله**، يشتكي من **قصر** الحياة وقد أوشكت على نهايتها؟ قد يكون علينا أن نبحث عن السبب في ذلك بطريق المماثلة بملاحظة من الجنس عينه: كمقاييس المسافات الألمانية (التي ليست مقدرة، ولا معلمة على طريقة الفراسخ الروسية) **تقصر** على قدر اقترابنا من العاصمة (برلين مثلًا)، و**تطول** على قدر ابتعادنا عنها (في بوميرانيا)؛ الأمر الذي يعني أن **وفرة** الموضوعات المشاهَدة (القرى والمساكن الريفية) تبعث إلى الذاكرة باستنتاج خاطئ عن طول المسافة التي قُطعت، وبالتالي عن طول الوقت اللاّزم لقطعها. وأما **الفراغ**، في الحالة الأخرى، فلا يحدث غير ذاكرة محدودة بحدود ما رأت من الأشياء، ويدفع إلى الاستنتاج أن الطريق التي اتُّبِعَتْ أقصر، وأن الوقت الذي لزم لقطعها، نتيجة لذلك، هو وقت أقصر مما تشير إليه الساعة. وقُل الأمر نفسه عن مقدار التقاسيم التي نجدها في خريف العمر بالنظر إلى الأعمال الكثيرة المتجددة التي يقبل عليها من كان في هذا السن، فيتراءى له في مخيلته أنه قضى من وقت حياته ما هو أطول مدة مما توحي به عدة السنين. فأن يملأ المرء وقته بمشاغل مرتبة بمقتضى تصميم دقيق تفضي إلى تحقيق غرض عظيم مقصود (vitam extendere factis)[19]، هو الوسيلة الوحيدة المضمونة ليسعد المرء بحياته وأن يرضى بها كل الرضى. «مهما فكرت، ومهما عملت، مهما نلت من طول العمر (حتى في مخيلتك أنت)». مثل هذه الخاتمة للحياة إنما تُحَصَّلُ **بالرضى**[20] لا بغيره.

ولكن ما شأن **الرضى** (acquiescentia) خلال الحياة؟ هو على الإنسان عزيز المنال: سواءٌ أكان ذلك من وجهة النظر الأخلاقية (إرضاء النّفس بالسّيرة الفاضلة) أم من وجهة النظر البراغماتية [VII:235] (إرضاؤها بطيب عيش يظن المرء أنه بالغه بالفطانة والتعقل). فقد وضعت الطبيعة فيه الألم بوصفه حافزًا على النشاط، لا مفر منه، لأجل أن يتقدم باستمرار نحو حال أفضل، وحتى في آخر لحظات الحياة، فإن الرضى بآخر فتراتها، لا يستحق أن يسمى كذلك إلا على سبيل القياس (مقارنة بمآل الآخرين في جزء منها، وبأنفسنا في الجزء الآخر)، ولا سبيل إلى أن تكون خالصة وتامة بأي وجه. أن يكون المرء راضيًا في حياته (بإطلاق) فذلك ما يعني **سكونًا** لا يشغله شيءٌ وتعطيلًا للمحركات، أو خمودًا للحواس وما يتعلق بها من الأفعال. على أن

مثل هذه الحال قلما تناسب الحياة العقلية للإنسان، كحال قلب يسكت في جسم حيوان، فيعقبه الموت لا محالة إن لم يحركه (بواسطة الألم) حافز جديد.

تنبيه: كان على هذا الفصل أن ينظر أيضا في **الانفعالات**[(21)] من حيث هي مشاعر للشهوة وللغضب، التي تجاوز حدود الحرية الباطنية في الإنسان. ومع ذلك، فإنها لما كانت مخالطة **للأهواء**[(22)] غالب الأحيان، من التي أشرنا اليها في باب آخر، أعني الذي عقدناه للملكة الشوقية، وكانت في كل الأحوال ذات شبه قريب بها، فإني أتولى الفحص عنها في الكتاب الثالث المذكور[(23)].

§ 62

والاعتياد على المسرة هو بالفعل، في غالب الحالات، من خواص المزاج، إلا أنه يجوز أيضًا أن يكون على الأرجح من نتائج المبادئ؛ وذلك مثل **مبدأ الاستحسان**[(24)] الذي يأخذ به **أبيقور**، والذي يستنكره بعضهم، والحال أنه لا يعدو أن يكون من دلائل **دوام الصدر المنشرح** للحكيم. وأما **المعتدل**[(25)]، فهو ذلك الذي لا يسره شيءٌ ولا يشكو من شيءٍ، وهو مختلف كل الاختلاف عن الذي أصابه فتور في شعوره والذي هو بإزاء صروف الدنيا **غير آبه**[(26)] لشيءٍ أصلًا. والحس المعتدل يلزم أن يفرق عن الحس **المهلوس**[(27)] (الذي أشرنا إليه في البداية على الأرجح بأنه شاذٌّ)[(28)]، الذي يناسب استعدادًا لدى المرء للوقوع تحت طائلة نوبات من الفرح أو من الحزن، ليس بمقدوره أن يقدم بذاته أي سبب عنها، والذي هو سمة الموسوسين بوجه خاص. وهذا الحس مختلف تمامًا عن موهبة **المستظرف**[(29)] (كحال واحد مثل باتلر أو شتيرنه)، الذي يعمل، بما يأتيه الظريف من قلب مقصود يغير به حالة الموضوعات (بأن يجعلها قائمة على رؤوسها كما يقال)، على أن يُخيّل للمستمع أو للقارئ، ببراءة مصطنعة، متعة الظن بأن الأمور قد استقام حالها. أما **جودة الحس**[(30)] فليست من مضادات هذا المزاج المعتدل أصلًا. ذلك أن الأمر يتعلق [VII:236] **بملكة** و**بقوة**، لقبول حالة الشهوة والغضب، أو لتخليص النفس منها، وأن لها الخِيَرة في ذلك. أما **الحساسية**[(31)] فهي **ضعف** يتصل بما ينساق إليه المرء، عن طريق مشاركة الآخرين أحوالهم، الذين يمكن لهم أن يتلاعبوا كيفما شاءوا بالعضو الحساس، من الانفعال على غير إرادة منه. والخصلة الأولى من سمات الرجولة: حيث إن الرجل الذي يحرص على ألا يعرض امرأة أو طفلًا لمخاطر أو لألم، له من نبل الشعور ما يجعله يقدر أحاسيس الآخرين، لا بحسب ما **له** من قوة، وإنما بحسب ما **لهم من ضعف**؛ فإن **رقة** شعوره من كرم نفسه بالضرورة. وعلى خلاف ذلك تكون المشاركة العاطلة لشعور المرء، بحيث تثير فيه بطريق التّشاعر والانصهار مشاعر الغير، وتتأدى به إلى الانفعال بذلك انفعالًا سلبيًا، من التخنث والتصابي. بهذا التقدير جاز ولزم أن يكون في الخلق الحسن شيء من التقوى، وجاز ولزم أيضًا أن نستكمل عملًا شاقًّا بخلق حسن، هو

ضروريٌّ مع ذلك. فما ظنك بامرئ يموت على خلق حسن: ذلك أن هذه الأعمال كلها لا قيمة لها إن استُكملت او استُقبلت بخلق سيءٍ وبشعور بالقنوط.

وأما ما يخص الألم، الذي نتعمد أن نلوكه كما لو كانت نهايته هي نهاية الحياة عينها، فقد يقال إن أحدهم قد مسه خطب ما (الضُّرّ) وأخذ **بشغاف قلبه**. ولكن لا شيء ينبغي أن يأخذ بشغاف القلب؛ من أجل أن الذي لا قبل لنا بتبديله، ينبغي التخلص منه: وذلك أنه من العبث أن يصر المرء على أن يتصرف كما لو أن الذي وقع ما كان ليقع أصلًا. إن سعي المرء لتكمُل نفسه بما تنتحل من الفضل أمر حسن، بل هو واجب أيضًا؛ أما أن يبلغ ذلك حد طلب هذا الفضل لمن هو في غير قدرتي، فأمر لا مساغ له. على أن **تعلّق الفؤاد** بشيءٍ، يقصد به كل مشورة حسنة أو نصيحة متبعة، مع العزم الشديد على الالتزام بها، هي توجيه المرء لفكره طوعًا بنحو يصل فيه إرادته بشعور له من القوة ما يكفي لتحقيق ذلك. وأما العقاب الذي يوقعه الواحد بنفسه فإنه، بدلًا من أن يسارع إلى استخدام ما في سريرة نفسه لينتحل سيرة حسنة، تراه يشقى بلا طائل، بل يتسبب في هذه العاقبة الخطيرة التي تقضي بأن نأخذ سجل سيئاته وكأنه قد مُحي بهذه المثابة (بالتوبة) وأننا بذلك نستغني عن تصرف معقول كان عليه اتباعه ليضاعف من جهده حتى يعمل صالحا يرضاه.

§ 63

ومن ضروب الاستمتاع ما يكون كذلك من **الحضارة**(32): أعني الاستزادة من القدرة على التمتع أكثر فأكثر بالملذات التي من هذا الضرب؛ تلك التي تتأتى من العلوم ومن الفنون الجميلة. وأما الضرب **الآخر** فأكثر تعلقه **بالإنهاك**(33) الذي يجعلنا عاجزين دومًا عن التمتع بلذة مقبلة. [VII:237] وأيا كان السبيل الذي نسعي به لنيل لذة ما، فإن الأمر، كما ذكرنا أعلاه، يتعلق بدعوى أساسية(34) تتمثل في حسن تقديرها حتى يمكن لها دومًا أن تعظم وتزداد؛ ذلك أن إشباعها يُحدث حالة نفور تقلب الحياة ذاتها إلى وزر ثقيل عند الذي أفرط في إرضاء رغباته، والذي، فيما يسمى عبقًا(35)، من شأنه أن يهيّج النساء. ألا أيها الشاب! (أعيد عليك قولي)(36) خذ العمل بقوة؛ أمسك عن الشهوات، لا **لتنقطع** عنها، وإنما لتحفظ منها قدر الإمكان شيئًا تأمله في الأفق! ولا تجعل ملكة الحس عندك تفتر قبل أوانها بما تطلب من المتعة! فإن نضج السن، الذي لا تأتي منه ندامة على فقد لذة حسية أبدًا، سيضمن لك، حتى في هذه التضحية، رأس مال من الرضى، لا يعطله شيء من تصاريف الطبيعة ولا من أحكامها.

§ 64

ولكنا نحكم أيضًا على ما يخص المتعة والألم وفقًا لشهوة أو لغضب **أعلى** نستشعره في أنفسنا (أعني الذي من جنس أخلاقي): فنرى إن كان علينا اجتناب ذلك أم الركون إليه.

1) فقد يكون الموضوع مستحسنًا، ولكن استمتاعنا به **مخيب** لنا. من ذلك جاءت عبارة **فرحة بطعم العلقم**[37]. فالذي يرث في ظروف غير مواتية من والديه أو من أحد أقربائه من الكرماء والمحسنين، لا يملك أن يمنع نفسه من الشعور بالفرحة لوفاتهم، ولا أن يدفع عنها أيضًا ما تلقى من التثريب على هذا الفرح. وإن ذلك هو الذي يحدث بعينه في نفس مساعد تبدو عليه لوعة صادقة لدى حضوره مراسم دفن رئيسه السابق.

2) وقد يكون الموضوع **مستكرهًا**؛ ولكن **الألم** الذي يحدثه **لذيذٌ**. من ذلك جاءت عبارة **الألم المستحب**[38]: مثل ذلك الذي يصيب أرملة تركها زوجها في حال من اليسار، وترفض أن يواسيها أحد؛ الأمر الذي يؤخذ غالبًا على أنه من المراءاة.

أما اللذة فيمكن لها أن تحمل زيادة في المتعة، من حيث إن المرء يجدها في موضوعات له شرف الانشغال بها: كالحال مثلًا في التسلية التي نجدها في الفنون الجميلة التي، عوض المتعة الحسية الخالصة، توفر القدرة (للمتأنقين من الرجال) على الإقبال على متعة من هذا النوع. وكذلك الأمر بشأن الألم الذي يجده المرء مستكرهًا. إن كل كراهية يشعر بها من انتُهك حقه هي ألم. ولكن القائم بالبر لا يقدر أن يمنع نفسه من لومها، حتى بعد التصالح، على استبقاء شيءٍ من الضغينة حيال من كان سببًا في العدوان عليه. [VII:238]

§ 65

فأما اللذة التي ينالها المرء **بنفسه** (على وجه شرعي)، فيشعر بها مرتين: مرة بما هي **رزق**[39]، ومرة بما هي **استحقاق**[40] (باحتساب باطني للذات بأنها هي صاحبتها). إن المال الذي يُكتسب بالعمل باعث على الرضى، على الأقل بنحو **أدوم** من ذلك الذي يكسبه المرء بالميسر، وحتى إن غضضنا الطرف عن الضرر الشائع للقمار، فإن الربح الآتي منه ينطوي على شيءٍ من الخزي لمن كان من طبع كريم. وأما الضر[41]، الذي يرجع إلى سبب خارجي، فإنه محدث **للألم**؛ ولكن الذي نحن أنفسنا مسؤولون عنه، **يكدر** النفس، ويحبطها.

ولكن كيف لنا أن نفسر وأن نوفق بين لغتين لدى ما يلقى أحدهم من الضيم من غيره؟ فمن الضحايا من يقول مثلًا: «سأكون راضيًا، لو كان لي أدنى ذنب فيما حصل» أما الآخر فيقول: «إن عزائي أني بريء تمامًا». أن يألم المرء لبراءته فذلك ما **يحز في النفس**: من أجل أنه عدوان من الغير. أما أن يألم المرء لما اقترفت يداه من الإثم فذلك من دواعي **الإحباط**، لأن الأمر يتعلق بتأنيب باطني. والناظر يدرك بيسر أن الثاني من هذين الصنفين من الناس هو **الأحسن**.

§ 66

وليس من قبيل الإطراء في حق الرجال ما نراه من ازدياد متعتهم بالقياس إلى ألم غيرهم، ومن نقصان ألمهم مقارنة بآلام شبيهة أو بآلام أكبر عند نظرائهم. إن الأمر يرجع إلى عامل نفساني صرف (بمقتضى مبدأ التضاد: opposita iuxta se posita magis elucescunt)[42] لا علاقة له بالعامل الأخلاقي: مثل ذلك أن يتمنى المرء الآلام للآخرين راجيًا بذلك أن يغنم لنفسه مزيدًا من السلامة في الحال الذي هو عليه. ونحن إنما نتعاطف مع نظرائنا بسبيل المخيلة (كما يحدث حينما نرى أحدًا يوشك أن يقع، نندفع دون إرادة منا وربما بلا طائل إلى الاتجاه المقابل لمساعدته على الوقوف بما أمكن)، ونسعد لأن قدرنا أنجانا من ذلك الموقف[43]. لذلك يتسابق جمهور الشعب، بحماس شديد، حينما يقاد أحد المجرمين لتنفذ به عقوبة الإعدام، وكأنهم يحضرون استعراضًا. وذلك أن التقلبات النفسية والمشاعر، التي تتراءى في وجهه [VII:239] وفي سلوكه، وتفعل فعلها بطريق التعاطف في المشاهد، وتترك في نفسه، بما تثيره المخيلة فيه من الضيق والحرج (والتي تشتد قوتها بفعل هيبة المقام)، تُحدث شعورًا لطيفًا، ولكنه حاد أيضًا، بالاسترخاء يجعلنا نشعر بنعمة الحياة أكثر فأكثر بعد انقضاء ما شهدنا.

وأيضًا يمكن للمرء أن يجعل ألمه أكثر احتمالًا مقارنة بغيره مما يلقاه في شخصه. فالذي كُسرت ساقه، يجوز لنا تسليته وتخفيف مصابه بالقول إنّه كان يمكن له بسهولة أن يقطع عنقه.

إن أنجع وسائل التخفيف من الآلام كلها وأيسرها هي هذه الفكرة التي يمكن لنا أن نوحي بها لأحد من العقلاء: أن الحياة بوجه عام، فيما يخصّ المتعة التي تتصل بتصاريف البخت، ليس لها في حد ذاتها أية قيمة تذكر، وأنها فيما يرجع إلى استعمالها والغايات التي تتبعها، ذات قيمة يستفيدها الإنسان لا بالحظ، وإنما **بالحكمة** وحدها، وأنها بذلك في نطاق قدرته. إن الذي ينشغل ويستولي عليه القلق خشية أن يفقد حياته، لن يسعد بها أبدًا.

ب. في الشعور بالجميل،

أي الشهوة الحسية من وجه، والعقلية من وجه آخر، التي نجدها في الحدس المتأمَّل، أو في الذوق

§ 67

و**الذوق**، مثلما مر ذكره[44]، من الخواص التي ينفرد بها عضو (اللسان، والحلقوم وسقف الحلق) ينفعل بنحو مخصوص عند الأكل والشرب بما يحصل من انحلال بعض المواد. ويجب أن يؤخذ عند استعماله إما بوصفه مجرد **ذوق تمييزي**[45]، أو بوصفه أيضًا **ذوقًا استحسانيًا**[46] [مثلُ ذلك عندما نريد أن نتبين إن كان شيءٌ ما حلوًا أم مرًا، أو إن كان ما تذوقناه (حلوًا كان أم مرًا) **مستحبًا**][47]. فأما الضرب الأول، فإن الذوق يمكن أن يكون فيه محل اتفاق عام بشأن النحو الذي **نسمي** به بعض المواد، وأما الثاني، فلا يمكن له أن يعطي أي حكم كلي إطلاقًا: الأمر الذي يعني (في شأن المر مثلًا) أن ما أستحبه أنا، يستحبه كل واحد من الناس. وسبب ذلك لا يخفى على أحد: أن الشهوة والغضب ليسا من الملكة العاقلة بالنظر إلى الموضوعات، وإنما من تعيينات [VII:240] الذات، ولا مجال بالتالي لحملهما على الموضوعات الخارجية. وإذًا فالذوق التمييزي ينطوي في الآن نفسه على مفهوم للتفرقة وفقا للاستحسان والاستهجان، والذي أربطه بتمثل الموضوع في الإدراك أو في المخيلة.

إلا أن لفظة **الذوق** تؤخذ مع ذلك للدلالة على ملكة حكم حسية، شأنها لا أن تختار لي فقط بالنظر إلى الانطباع الحسي، وإنما أيضا بمقتضى قاعدة بعينها، أن تُعرض بوصفها صالحة للجميع. وقد يجوز لهذه القاعدة أن تكون **تجريبية**، بحيث لا يكون لها أن تدعي أية كلية حقيقية، ولا، بالنتيجة، أيّة ضرورة أصلًا (بناءً عليها **يلزم** أن يكون حكم أي واحد، في الذوق الاستحساني، موافقًا لحكمي). بهذه المثابة تتمثل قاعدة الذوق في الطعام عند الألمان في الابتداء بالحساء، في حين يلزم عند الإنجليز الابتداء بالوجبة الأساسية: الأمر الذي يرجع إلى ما انتشر شيئًا فشيئًا من عادة بالتقليد وحدد ترتيب المائدة.

على أنه ثمة ذوق استحساني ينبغي أن يصار إلى تأسيس قاعدته تأسيسًا قبليًا (a priori)، من أجل أنها تتطلب **ضرورة**، أي صلاحية لكل واحد منا فيما يتعلق بالحكم على تمثل موضوع في علاقة بشعور الشهوة والغضب (حيث يكون العقل طرفًا في اللعبة أيضًا بشكل سري، حتى وان كان الحكم في ذلك الشعور غير ممكن أن يستنبط من مبادئ عقلية، ولا أن يبرهَن عليه أصلًا)؛ ولقد يجوز لنا أن نسمي هذا الذوق **مُحَاجًّا**[48] وأن نقيم الفرق بينه وبين الذوق **التجريبي** من حيث هو ذوق الحواس (أحدهما gustus reflectud، وثانيهما reflexux).

وكل **تقديم**[49] للشخص نفسه، أو لما يحذق من فن، يكون بشيء من ذوق، يفترض **مقامًا اجتماعيًّا** (بغرض التواصل)، ليس له أن يكون دومًا مستأنسًا[50] (مشاركة الغير متعته)، بل هو على العكس من ذلك وفي مبتدأ أمره **غليظٌ**[51]، غير مستأنس وقائم على التنازع. في حال الوحدة المطلقة، لا أحد سيخطر على باله أن يزين بيته ولا أن يحليه بالزخارف؛ ولا أحد سيفعل ذلك لأهله (امرأته وأبنائه)؛ وإنما هو يفعل ذلك للغرباء فقط، ويتظاهر به لغاية في نفسه. أما في **الذوق** (الذي شأنه الاختيار)، أعني في ملكة الحكم الجمالي، فليس **الإحساس** على وجه مباشر (العنصر المادي لتمثل الموضوع)، وإنما النحو الذي تنتظمه به المخيلة الحرة (المولدة) بواسطة الإنشاء، أي **الشكل** الذي يعطي استحسان الموضوع؛ ذلك أن الشكل وحده له ادعاء [VII:241] الحوز على قاعدة عامة لشعور اللذة. أما من الانطباع الحسي، الذي يختلف كثيرًا باختلاف القوة الحساسة للذوات،

فلا يمكن أن نتوقع مثل هذه القاعدة الكلية. هكذا يمكن لنا أن نعرف الذوق: «الذوق هو ملكة الحكم الجمالي، التي تسمح بالاختيار بنحو كلي»(52).

وكذلك هو ملكة حكم **اجتماعي** على موضوعات خارجية في نطاق المخيلة. ها هنا تشعر الروح بحريتها في التلاعب بالخيالات (ومن ثَمّ بالحساسة)؛ وذلك أن الصلة المدنية(53) بالآخرين من الناس تفترض الحرية، وهذا الشعور من قبيل اللذة. غير أن **الصلاحية الكلية** لهذه اللذة لكل واحد، التي يمكن بها للاختيار الذي يقره الذوق (اختيار الجميل) أن يمتاز عن الاختيار بمجرد الانطباع الحسي (اختيار ما يُستحسن ذاتيًا فقط)، أعني عن المستحسَن، أن تنطوي في نفسها على مفهوم لقانون ما؛ وذلك أنه بواسطة هذا القانون وحده تكون صلاحية الاستحسان عند الحاكم كلية. أما ملكة تمثل الكلي فهي **الذهن**. وإذًا فحكم الذوق هو حكم جمالي وهو حكم ذهني في الوقت، سوى أنه يُتصوّر بحيث يأخذ بالتوحيد بين كليهما (فلا يكون الضرب الأخير من الحكم خالصًا بأي وجه). إن الحكم على موضوع ما بواسطة الذوق هو حكم مناطه المطابقة أو المخالفة بين الحرية التي تظهر في لعبة المخيلة وبين شريعة(54) الذهن، ولذلك فإن له فقط أن **يحكم** جماليًا على الشكل (على ملاءمة التمثلات الحسية)، لا أن ينشئ منتوجات ندرك فيها هذا الشكل؛ فإن تلك هي العبقرية، التي يقضي عنفوانها الشديد غالبًا بأن تقاسَ وأن تُقيَّدَ بما في الذوق من الحياء.

والجمال يستأثر لنفسه **بالذوق**؛ أما الجليل(55) فينتمي قطعًا إلى الحكم الجمالي هو أيضًا، ولكنه ليس من سنخ الذوق. ومع ذلك فإن **تمثل** الجليل يمكن له وينبغي أن يكون جميلًا في ذاته، وإلا كان خشنًا وغليظًا ومخالفًا للذوق. وحتى تصوير الرديء والبشع (مثل صورة الموت كما شخصها ميلتون)(56) يجوز له وينبغي أن يكون جميلًا، ما دمنا نقصد تصويرًا جماليا لموضوع ما، حتى ولو كان مثل ترسيتس(57)؛ وإلا أحدث ذلك إما ركاكة أو اشمئزازًا: حيث يفترض كلاهما جهدًا لاستبعاد تمثل عن النفس سنح لأجل الظفر بلذة ما، في حين أن **الجمال** ينطوي في ذاته على مفهوم الدعوة إلى التوحد الحميم بالموضوع، أعني إلى اللذة الفورية. إن عبارة [VII:241] **النفس الجميلة**(58) تنطق عن كلّ ما يمكن أن يقال لغرض التوحد بها توحدًا حميمًا؛ أما **كِبَر النفس** و**شدتها**(59) فيخصان المادة (الآلات التي تُتوسل لغايات بعينها). ولكن **كرم النفس**(60)، وهي صورة خالصة تشمل الغايات كلها، وتكون بذلك، حيثما حلت، مثل إيروس في عالم الخرافات، قوة **خلاقة أصلية**(61)، إلا أنها قوة **خارقة لعالم الأرض**(62)، - إن كرم النفس هذا هو المركز الذي يجمع حوله حكم الذوق كل الأحكام التي تتوافق فيها اللذة الحسية مع حرية الذهن.

تنبيه. ولكن كيف أمكن للغات الحديثة بوجه خاص أن تسمي ملكة الحكم الجمالي بعبارة (gustus, sapor) تحيل إلى مجرد آلة من آلات الحس (باطن الفم) وما تنطوي عليه من القدرة على التمييز والاختيار من بين الأشياء التي نستطيبها؟ فليس ثمة من حال يمكن فيه للحساسة وللذهن أن يجتمعا عليه طويلًا وأن يتكرر ذلك في مقام كريم(63) كما يجتمعان على مطعم طيب في مجلس حسن. على أن المطعم ها هنا لا يؤخذ إلا كما تؤخذ وسائل التسلية التي يلتمسها أصحاب المجلس. حينها يظهر الذوق الجمالي للمُضيّف من خلال براعته في انتقاء ما يروق للجميع؛ الأمر الذي لا يتيسر له بمجرد الاعتماد على حاسته: من أجل أن ضيوفه قد يختارون

لأنفسهم مآكل أو مشارب أخرى، كلٌّ بحسب ذوقه الخاص. ولذلك فهو يسير فيما يقدمه بمقتضى **التنوع**: بحيث يمكن لكل واحد أن يجد ما يوافق مزاجه؛ الأمر الذي يحصل عنه ضرب من الكلية المقارنة. وليس لنا في مقامنا هذا أن نجادل في براعته في اختيار الضيوف أنفسهم لأجل تسلية متبادلة مشتركة بين الجميع (وهي براعة يمكن أيضًا أن تكون من جنس الذوق، ولكنها في حقيقة الأمر تطبيق للعقل على الذوق، وهي مختلفة عنه). بهذا التقدير يكون الشعور العضوي الذي يعطيه حس خاص قد أعطى اسمه لشعور مثالي، أعني ذلك الذي يتعلق باختيار حسي ذي صلاحية كلية. والأغرب من ذلك أيضًا: أن البراعة في أن يختبر المرء بطريق الحس إن كان شيءٌ ما موضوعًا لغبطة[64] بالإضافة إلى ذات واحدة بعينها (دون اعتبار للصلاحية الكلية لاختيارها) (sapor)، قد توسعت دلالتها إلى حد صارت فيه مرادفة للحكمة (sapientia)؛ الأمر الذي يعني على الأرجح أن غاية ضرورية بلا شرط لا تحتاج تفكيرًا ولا تحقيقًا [VII:243] وإنما تقبل على النفس مباشرة كمن يتذوق غذاءً له فيه شفاءٌ.

§ 68

وأما **الجليل** (sublime) فعبارة عن **عِظَم** جدير بالتقدير (magnitudo reverenda) بحسب الامتداد والدرجة، ويكون التقرب منه (لأجل مقارعته بما لنا من القوى) ساحرًا[65]؛ أما الخشية من الوقوع في الإعجاب بالذات، لدى مقارنة أنفسنا به، فإنها مثيرة للجزع أيضًا (مثل الرعد فوق رؤوسنا، أو جبل شاهق موحش). الأمر الذي يجعلنا، حينما نكون بمأمن من الخطر، نستجمع قوانا ونتأمل الظاهرة، وفي الوقت الذي تنتابنا فيه الحيرة من مقدار عجزنا عن بلوغ عظمتها، يستولي علينا **الاندهاش** (وهو شعور لطيف ناشئٌ من التّغلّب المستمر على الألم).

و**الجليل** ليس معاكسًا للجميل، وانما هو موازن له: ذلك أن الجهد والسعي لبلوغ تصور (apprehensio) للموضوع، يوقظان في الذات شعورًا بما لها من العظمة والبأس؛ بيد أن التمثل الفكري لهذا الموضوع من خلال **وصفه** أو بسطه يمكن أن يكون جميلًا وينبغي له ذلك. أما إن كان الحال غير ذلك، فإن الاندهاش يصير **هلعًا**، والذي هو مخالف تمامًا **للإعجاب**، بوصفه حكمًا لا يمل من الاندهاش.

وأما العظم المضاد لقصده (magnitudo monstrosa)، فهو **فظاعة**[66]. كشأن المؤلفين الذين متى شاءوا التضخيم من العظمة الشديدة للإمبراطورية الروسية، وقعوا في مغبة وصفها بهذا الوصف[67]؛ ذلك أنه ثمّة في هذا القول مؤاخذة: كما لو أن هذه الإمبراطورية **كانت عظيمةً** جدًّا بحيث لا تليق بحاكم وحيد. والذي به نزوع إلى التورط في أحداث يكون سردها الحقيقي أشبه بسرد رواية هو **مغامر**.

والحق أن الجليل ليس موضوعًا للذوق، ولكنه موضوع للشعور بالإثارة[68]؛ على أن بسطه الفني بالوصف والتنميق (بالمحسنات Parerga) يمكن وينبغي أن يكون جميلًا: وإلا كان

موحشًا، فجًا، ومنكورًا، ومناقضًا للذوق. [VII:244]

أن الذوق ينطوي على انقياد إلى العناية الخارجية بالأخلاق
§ 69

والذوق (من حيث هو حس شكلي) ينحو إلى **تبليغ**(69) الغير شعوره باللذة والألم، وينطوي على قوة قابلة(70)، من شأنها أن تنفعل بالالتذاذ من خلال هذا التبليغ، للإحساس بطريق المشاركة للغير (بطريقة اجتماعية)، بالمتعة (complacentia). ولكن الاستمتاع(71) الذي يجوز أن نعده لا قائمًا عند الذات الشاعرة به فحسب، وإنما عند أي أحد كان، أعني أنه ذو صلاحية كلية، من أجل أنه، حتى يُتأمل أمره بما هو كذلك، ينبغي أن ينطوي على ضرورة (من شأن هذا الاستمتاع)، وبالتالي على مبدأ قبلي (a priori)، وأنه استمتاع يخص المطابقة بين شهوة الذات وبين شعور أي كان من الآخرين طبقا لقانون كلي يلزم أن يصدر عن تشريع كلي للشاعر بذلك، أي للعقل: أعني بذلك أن الاختيار الذي يحصل بمقتضى هذا الاستمتاع إنما يحتكم، من جهة صورته، إلى مبدأ الواجب. بهذا النحو يكون للذوق المثالي انقياد إلى التحسين الخارجي للخلق(72). أما أن يصار إلى **تهذيب** امرئ لأجل المكانة الاجتماعية التي تنبغي له، فلا يعني ذلك قطعًا أن يصير **أحسن أدبًا** (أخلاقيًا)، وإنما أن يتهيأ بذلك لهذا الهدف لاحتمال الجهد الذي يلزم بذله في مثل هذه الحال لإرضاء الآخرين (ليكون محبوبًا أو مثيرًا للإعجاب). بهذا المعنى يجوز لنا أن نقول عن الذوق إنه من الخلق في مظهره الخارجي، ولو أن هذه العبارة، مأخوذة على ظاهرها، تنطوي على تناقض؛ وذلك أن التأدب(73) يتضمن في ذاته **ظاهرًا** من الفضل الخلقي أو تكلّفًا له، وحتى قسطًا منه، أعني الميل المكين إلى إضفاء قيمة على ما لا يتعدى مرتبة الترائي.

§ 70

أن يكون المرء مؤدبًا، وحييًّا، ومتكلفًا، ومهذبًا (باجتناب كل خشونة)، ليس إلا من الشروط السلبية للذوق. إن تمثل هذه الخصال في المخيلة يمكن أن يكون ضربًا من التمثل **الحضوري** الخارجي بشيءٍ من الذوق لموضوع ما أو لشخص المرء نفسه، ولكنه لا يشغل إلا حاستين اثنتين: السمع والبصر. فالموسيقى والفنون التشكيلية (الرسم، والنحت، وفن العمارة، وفن الحدائق) تستدعي الذوق من حيث هو قوة قابلة لشعور الالتذاذ بالأشكال الخالصة للحدس الخارجي، الأولى

مناطها السمع، والثانية البصر. على أن ضرب التمثل **الاستدلالي**(74)، بطريق الصوت أو بطريق [VII:245] الكتابة، يناسب صناعتين اثنتين، يمكن للذوق فيهما أن يتجلى: **الفصاحة** و**الشعر**.

ملحوظات أنثروبولوجية بخصوص الذوق

أ. في الذوق الدارج

§ 71

وإن من الميول الطبيعية للإنسان أن يضع نفسه، في سلوكه، في مقارنة بمن هو أعلى منه (حيث يقارن الطّفل نفسه بالكبار، والعامي بعلية القوم)، وأن يحاكي أساليبهم. ومن قوانين هذه المحاكاة، حيث يكتفي المرء بألا يظهر في رتبة أدنى من الآخرين، وذلك في كل ما لا نفع منه بأي وجه، قانونًا نسميه **التقليعة**(75). وهي تدخل تحت عنوان **العُجب**(76)، لكونها لا تنطوي في القصد منها على أية قيمة ذاتية؛ وهي تندرج كذلك تحت عنوان **الجنون**(77)، من أجل أنها أشبه شيء بضغط يدفع المرء إلى أن يتّبع اتّباع العبيد اقتداءً بمجرد المثل الذي تقدمه في المجتمع الكثرة الكاثرة من الناس. أن يكون الواحد **من اتباع التقليعات**، تلك مسألة ذوق. أما أن يكون متشبثًا باستخدام بال، ويكون **خارج** التقليعة، فذلك يعني أنه من **المتقادمين**(78)؛ والذي يجد قيمة فيما هو خارج التقليعة، يُعدّ **شاذًا**(79). على أنه يحسن بالمرء أن يكون من مخابيل التقليعات، مما لو كان غير آبه لها، إن شئنا أن نتشدد في تسمية مثل هذا الضرب من العُجب: وهو اسم يستحقه الكَلَفُ بالتقليعات فعلًا حينما يضحي لأجلها بمنافع حقيقية أو بواجبات. ذلك أن كل تقليعة بمقتضى مفهومها هي نمط عيش متقلب. فإذا ما استقرت لعبة المحاكاة، صارت هذه من قبيل **العُرف**(80)، ولا يُتلفّت حينئذ إلى الذّوق أصلًا. ولذلك فالجدة هي قوام التقليعة، حيث إن روح الابتكار في جميع أصناف الأشكال الخارجية، وإن أدى ذلك غالبًا إلى أمر جزاف، وأحيانًا إلى أمر شنيع، هو من **نبرة** أصحاب البلاط، ولا سيما السيدات، وهي أشكال يحاكيها آخرون بحرص شديد، إذ يبقون طويلًا في طبقاتهم السفلى وهم ينوءون بجرها، والحال أن أصحابها قد تخلوا عنها. بهذا النحو، ليست التقليعة بالفعل أمرًا من أمور الذوق (إذ يجوز أن تكون في أقصى الأحوال مضادة له)، وإنما هي ما يصوره مجرد العُجْب على أنه من آيات الرقي، والمناغاة التي تزين للناس تفوق بعضهم على بعض. (حيث يكون [ظرفاء البلاط] élégants de la cour الذين يسمون أيضًا [صغار الأسياد] les petits maîtres من المتنفجين)(81).

وأما الذوق الحق، والمثالي، فأوْلى أن يتصل بالإشراق(82)، ومن ذلك [VII:246] بشيءٍ من الجلال، الذي هو جميل في الآن نفسه (مثل سماء مشرقة مرصعة بالنجوم، أو، إن كان ذلك غير مؤذ للأسماع، كنيسة القديس بطرس في روما). ولكن **الأبهة**(83)، التي ديدنها التفاخر باستعراض كلّ شيءٍ، إن كان يجوز لها أيضًا أن تتّصل بالذوق، لقيت منه ما يصدّها لا محالة: وذلك لأنها

محسوبة على السواد الأعظم من الناس، بمن فيهم من هم من الدهماء الذين، بما لهم من ذوق بليد، يطلبون من ملكة الحس أكثر مما يطلبون من ملكة الحكم.

ب.
في الذوق الفني

ولست آخذ في هذا المقام بعين الاعتبار إلا فنون القول: **الفصاحة**(84) و**فن الشعر**(85)، وذلك لأنها تتعلق باستعداد وجداني في النفس من شأنه أن يحركها فورًا إلى النشاط، ولذلك كانت لهاتان الصناعتان في الأنثروبولوجيا **البراغماتية** مكانهما، حيث نسعى إلى معرفة الانسان بناءً على ما يجوز لنا أن نصنع منه.

فأما **الروح**(86) فهي المبدأ الذي يحيي النفس(87) بواسطة **الأفكار**. وأما **الذوق** فهو مجرد ملكة حكم تنظيمية تتعلق بالشكل إذ تربط الشتات في المخيلة؛ ولكنّ الروح هي ملكة منتجة للعقل، من حيث توفر **أنموذجًا** لكل شكل قبلي من أشكال المخيلة. الروح والذوق: **أولهما** شأنه ابتداع الأفكار، وثانيهما تقييدها بالشكل المناسب لقوانين المخيلة المولدة، وبذلك **ابتناؤها** (fingendi) **بنحو أصلاني** (بغير محاكاة). إن إنشاءً معمولًا بروح وبذوق في الآن نفسه يمكن أن نسميه على وجه العموم **شعرًا**(88)، وهو أثر من **الفن الجميل**، سواء أعُرض على حواسنا مباشرة من خلال العين أو من خلال الأذن، وهو ما يمكن أيضًا أن نسميه **فن الشعر**(89) (poetica in sensu latu): في الرسم، وفنون الحدائق، والعمارة، والموسيقى، وفن النظْم (poetica in sensu stricto). ولكن **فن الشعر**، من جهة تقابله مع **الفصاحة**، لا يختلف عنها إلا بالنحو الذي يتضايف به الذهن والحساسة أحدهما بالقياس إلى الآخر، بحيث يكون الأول **لعبةً** من ألعاب الحساسة، **ينتظمها** الذهن، أما الثانية فتكون **شأنًا** من شؤون الذهن، **تحييها** الحساسة، على أن الخطيب والشاعر كلاهما (بالمعنى الواسع) من **المبدعين**(90) فهم ينشئون من قريحتهم صورًا جديدة [VII:247] (بتأليفات للمحسوس) في مخيلتهم(91).

ولما كانت الموهبة الشعرية ملكة صناعية، وكانت باتصالها بالذوق، مهارة لأجل فن جُعل في قسط منه للتخييل (اللطيف دون شك، والشافي غالب الأحايين)، لزم أن يكون استخدامها في الحياة محدودًا لا محالة (وهو ضار على الأرجح). ولعله يجدر بنا أن نطرح بعض الأسئلة والملحوظات بخصوص طباع الشاعر، وتأثير ما ينشئه على نفسه وعلى غيره، وكذا على ما تلقى من التقدير.

لمَ يكون الشعر، من بين الفنون الجميلة (للقول)، أعلى راية من الفصاحة، والحال أن لهما الغايات عينها؟ لعل ذلك راجع إلى أنه في الآن نفسه موسيقى (يمكن إنشاده) ولحن، لكونه ينطوي على إيقاع صوتي مطرب في حد ذاته، مما ليس مجرد لغة. ولكن الفصاحة تأخذ من الشعر إيقاعًا قريبًا من اللحن الموسيقي، هو **النبر**(92)، الذي من دونه يكون الخطاب منقوصًا من مواضع

التوقف والتشديد التي تدخل عليه بالضرورة. وأما الشعر فلا يعلو على الفصاحة فحسب، وإنما على سائر الفنون الجميلة؛ كما هو الأمر مع الرسم (الذي لا ينفصل عن النحت)، وحتى مع الموسيقى، التي إنما تُعدّ من **الفنون الجميلة** (لا من مجرد فنون اللهو) لكونها من حوامل الشعر ليس إلا. فكذلك لا نجد من الشعراء، ممن خفّت عقولهم (من العاجزين عن الشؤون الجدية)، أكثر مما نجد من الموسيقيين: وذلك أن أولئك يخاطبون العقل أيضًا، في حين أن هؤلاء لا يخاطبون إلا الحواس. وإن قصيدًا حسنًا لمن أقوى الوسائل التي تحيا بها النفس بعد موتها. ولا يصح ذلك على الشاعر فقط، وإنما [VII:248] على كل امرئ يتقن فنًا من الفنون الجميلة، فإنه مما ينبغي للمرء أن يُجبل عليه، ولا يمكنه أن يبلغه بالسعي و لا بالتقليد؛ وكذلك شأن الفنان يحتاج حتى يوفق في عمله إلى فرصة مواتية، شبيهة بلحظة إلهام (من ذلك جاء اسمه vates)، من أجل أن ما يُصنع بمقتضى توجيهات وقواعد يكون بلا روح (تافهًا) لا محالة، في حين أن إبداعًا فنيًّا لا يقتضي الذوق فحسب، مما يمكن أن يقوم على التقليد، وإنما أيضًا طرافة الفكر، متى نفخت الحياة في نفسها، سُمّيت **روحًا**. إن **رسام الطبيعة** الذي يستخدم المرقاش أو الريشة (أكان ذلك عند صاحبها نثرًا أم نظمًا) ليس روحًا جميلةً، ما دام يكتفي بالمحاكاة؛ أما **رسام الأفكار** فهو في ميدان الفن سيدًا بلا منازع.

ولكن لم لا يكون شاعرًا عندنا في العادة إلا من نظم **أبياتًا**، أعني من وضع قولًا موزونًا (كالشأن في الموسيقى ننطقه مُوقّعًا)؟ بيان ذلك أنا حينما نعلن أن أثرًا ما هو أثر فني، يتجلى معه بهاءٌ(93) من شأنه أن يُرضي **الذوق** (بمقتضى الشكل) الألطف؛ وإلاّ لكان غير جميل. ولما كان هذا البهاء مطلوبًا بالأخص لأجل التمثيل الجميل للجليل، صار بذلك هذا البهاء المنفعل، متى لم يُنْظَمْ في أبيات (عند هوغو بلير)(94) من «**نثر المجانين**». على أن الكلام المنظوم من وجه آخر ليس من الشعر أيضًا، إن كان بلا روح.

ثم لِمَ يُشترط أن تكون القافية في قصائد المحدثين، إن حدث أن تتم بها الفكرة بنجاح، في ربوعنا من الشرائط الكبرى للذوق؟ ولمَ تمثل عكس ذلك تقصيرًا خطيرا بالنظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه البيت في أشعار القدامى، إلى حد تكون فيه مثلًا الأبيات غير المقفّاة في الألمانية غير مستحبة، ويكون واحد مثل فرغيل اللاتيني منظومًا في قوافي غير مثير للإعجاب إلا قليلًا؟ فالأرجح أنه لدى الشعراء القدامى من الكلاسيكيين، كان علم العروض مضبوطًا، بخلاف ما كان عليه في اللغات الحديثة حيث يغيب في الجزء الأعظم منها، وإن الأذن حينئذ لا تستسيغ القافية التي ينتهي بها البيت بنفس الصوت الذي انتهى به السابق. أما في خطاب نثري مهيب، فإن سجعًا يندس صدفة بين جملتين شأنه أن يثير ضحك السامعين.

من أين **للحرية الشعرية**، التي هي محجرة على الخطيب، أن تخرق حيث شاءت نواميس اللسان؟ قد يرجع ذلك إلى أن الشاعر لا يخضع كثيرًا، لأجل التعبير عن فكرة عظيمة، إلى القيد الذي يفرضه قانون الشكل.

ثم لمَ لا يحتمل الواحد منا قصيدة رديئة، في حين أن خطابًا رديئًا [VII:249] أدعى للاحتمال؟ لعل السبب في ذلك أن فخامة اللحن، في كل إبداع شعري، تثير انتظارًا كبيرًا وأنه، حينما لا يوفى به كما هو معتاد، تحدث سقطة مدوية عكس ما كان هذا النص يستحقه لو صيغ

نثرًا. إن اختتام قصيدة ببيت يسهل حفظه كأنه من الحِكَم الشائعة يُخلّف نوعًا من المذاق الممتع ويمهد لكثير من المشهورات الشائعة؛ ولذلك كان هذا أيضًا جزءًا من صناعة الشاعر.

أن تذبل **القريحة الشعرية** مع تقدم السن، في وقت تواصل فيه العلوم مجازاة العقول الفذة بالصحة الجيدة والنشاط فيما تضطلع به من الشؤون، فذلك متأت من الأمر التالي: أن الجمال **زهرة**، ولكن العلم **ثمرة**؛ أي أن الشعر ينبغي أن يكون فنًّا حرًّا يشترط، بما فيه من التنوع، بديهة(95)؛ بيد أنه مع التقدم في السن، يحدث لهذا الحس بالبداهة (عن وجه حق) أن يضعف؛ وذلك أن **التعود** على اتباع نفس الطريق بشأن العلم يحمل معه شيئًا من البداهة أيضًا، بينما الشعر، الذي يشترط لكل إبداع من إبداعاته الطرافة و**الجدة** (وتبعًا لذلك المرونة)، لا يتوافق مع السن أصلًا؛ اللهم إلا ما قد يكون من الروح **اللاذعة**، في الهجائيات(96)، حيث يكون ها هنا أيضًا أدخل في الجد منه في الهزل.

أما ألا يكون في ذلك لبعض الشعراء حظ المحامين وغيرهم من أصحاب المهن من المثقفين، فذلك ما يرجع إلى الاستعداد الذي في المزاج، والذي هو بوجه عام مما يُشترط في الشاعر بالفطرة: أعني أن تكون لهم القدرة على استبعاد الهموم من خلال اللهو بصحبة الأفكار. أما ما يتعلق بخصوصية **الطبع**، بما يعني **ألاّ يكون له طبع أصلًا**، وإنما أن يكون بالعكس مضطربًا، ومهووسًا ولا يُعول عليه (وإن كان غير لئيم)، وأن يجلب لنفسه الأعداء عن طيب خاطر، دون أن يكره أي واحد منهم بعينه، وأن يسخر من رفاقه سخرية لاذعة دون أن يقصد الإساءة اليهم، فيكمن في استعداد فطري في جزء منه، يغلب على ملكة الحكم العملي عنده، هو ضرب من **ظَرْف** منحرف.

في التّـرف
§ 72

و**الترف**(97) (luxus) إفراط في السعي وراء رخاء العيش الاجتماعي متصلًا **بالذوق** في نطاق جماعة من الناس (ذوق مضاد لنماء هذا الرخاء). إن هذا الإفراط، حينما يكون **بلا ذوق**، يعد من **الفساد** العام(98) (luxuries). فإن أخذنا آثارهما [VII:250] على الرخاء بعين الاعتبار، وجدنا أن الترف هو **مظهر زائف**، سبب **للفقر**، في حين أن الفساد سبب **للداء**؛ فأما الأول فمناسب للترقي في حضارة الشعب (في الفن والعلم)، وأما الثاني فمنغمس في المتعة وهو مثير للاشمئزاز في نهاية المطاف. كلاهما يحرص على التظاهر (الألق الخارجي) أكثر مما يحرص على اقتناء اللذة الشخصية؛ الأول، بالأناقة (في الحفلات الراقصة والاستعراضات)، يقصد الذوق المثالي، والثاني، بالوفرة والتنوع، يقصد حاسة **التذوق** (حاسة فيزيائية، مثلما هو الشأن في مأدبة شيخ المدينة)(99). أما إن كان من صلاحيات الحكومة أن تقيدهما بقوانين تقشفية، فذلك سؤال ليس لنا أن

نجيب عنه ها هنا. على أن الفنون الجميلة وفنون اللهو التي تُضعف الشعوب في شيء منها حتى يسهل حكمها، إنما تُحدث أثرًا معاكسًا لقصد الحكومة في حال وقع فرض تقشف شديد.

أما **الطريقة المثلى للحياة** فهي التوافق بين طيب العيش وبين المعاشرة (أي تلك التي تكون بالذوق). ويتبين من ذلك أن الترف مضر بالطريقة المثلى للحياة، والعبارة القائلة «إنه يعرف كيف يعيش»، التي تستخدم للدلالة على رجل ثري أو مرموق، إنما تعني براعته في انتقاء المتع الآتية من المعاشرات، والتي تستلزم التحفظ (الاعتدال)، وتجعل المتعة متبادلة بين الجميع، وتقدّر لها الديمومة والبقاء.

فقد تبين لنا أنه لما كان من غير الجائز أن يلام المرء على الترف في الحياة المنزلية، وإنما في الحياة العامة فحسب، كان من العسير أن يصار، في مستوى العلاقة بين المواطنين وبين الجماعة في كل ما يخص حرية المنافسة، إذ تجعل تَجمُّل الشخص أو الطيبات (من حفلات، وأعراس، ومآتم، وذلك نزولا إلى غاية اللغة الشائعة في المعاملات اليومية) متقدمًا على المصلحة، إلى تعقيدها بقوانين تقشفية: ذاك أن هذه الحرية لا تخلو من مزية إحياء الفنون، وأنها بذلك تعيد إلى الجماعة الكلفة التي قد تتكبدها بفعل هذه النفقات.

---

(1) Unlust
(2) Vergnügen
(3) Lust
(4) angenehm
(5) unangenehm
(6) Vergnügen und Schmerz
(7) Annehmlichkeit
(8) Stachel
(9) Leblosigkeit
(10) الكونت بيترو فيري (1728-1799) Pietro Veri: مؤلف عمل بعنوان Idee sull' indole del piacere (1773) نقله إلى الألمانية أستاذ الفلسفة بغوتنغن كريستوف ماينرز بعنوان: Gedanken über die Natur des Vergnügens (لايبزغ، 1777)، والأقاويل التي نقلها كانط من ص. 34-37؛ راجع أيضًا: **في تهافت كل المحاولات الفلسفية في مسألة العدل الإلهي**، نشرة الأكاديمية 8: 260.
(11) حول نفس الخبر راجع: ص. [164].
(12) من رواية **توم جونز** المشار إليها في الخبر.
(13) إن الكاريبي متخفف من هذا الوزر بما فيه من خمول فطري. ففي مقدوره أن يبقى ساعات بأكملها ممسكا بصنارته، دون أن يصطاد شيئًا؛ ذلك أن انعدام الفكر هو قصور فيما شأنه أن يحفز النشاط، وهو قصور يصحبه دومًا ألم لا يعرف عنه صاحبنا شيئًا. وأما جمهور القراء عندنا من أصحاب الذوق الرفيع، فإنهم متحفزون بما يطالعون من نصوص تافهة لشهوة القراءة، تبلغ حد النهم (وهو نحو من التبطل)، لا لغرض التثقف وإنما **للاستمتاع**؛ حتى لو بقيت الرؤوس بمثل هذا الصنيع فارغة، ولا تخشى شيئًا من إشباعها، من أجل أن تضفي على بطالتها المتشاغلة صبغة العمل، وتوهم نفسها بما يتراءى لها من شغل الوقت شغلًا لائقًا، ليس في حقيقة الأمر أفضل مما تجود به للجمهور **صحيفة الأناقة والتقليعات**:

Journal des Luxus und der Moden, [ed. F.J. Bertuch & J.M. Krause, 1786-1812]. (المؤلف)

(14) Genuß

(15) انظر في نفس المعنى: نشرة الأكاديمية 15: 841 وما يليها. يشير كولبه إلى أن كانط وجد هذه الملحوظة في موضعين:

Lettres de Monsieur l'Abbé Le Blanc. Nouvelle édition de celles qui ont parues sous le titre de lettres d'un François (1751) I, 259 ; tr. Briefe über die Engländer (1770) I, 204 ; Alberti, Briefe über die Engländer, 2. Aufl., 1774, I : 329-338.

(16) الخشية من الفراغ.

(17) langweilig

(18) kurzweiliger

(19) «زيادة الحياة بالأفعال.»

(20) Zufriedenheit

(21) Affecten

(22) Leidenschaften

(23) انظر الكتاب الثالث: في الملكة الشوقية.

(24) Wohllustprincip

(25) Gleichmüthig

(26) Gleichgültig

(27) launische Sinnesart

(28) lunatisch

(29) launichten Talent

(30) Empfindsamkeit

(31) Empfindelei

(32) Cultur

(33) Abnutzung

(34) Hauptmaxime

(35) Vapeurs؛ راجع: **ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل**، نشرة الأكاديمية 2: 246، هـ 2. من فنون الاحتفاء بالمرأة في القرن 18 ومن علامات تغنجها وتقلب مزاجها. انظر بهذا الخصوص:

Claudio Giustino de Bethmont de Paumerelle, La philosophie des vapeurs, 1774 ; J. Livi, Vapeurs de femmes. Essai historique sur quelques fantasmes médicaux et philosophiques, Paris, Navarin, 1984 (Coll. 'Studiolo').

(36) انظر أعلاه، ص. [165].

(37) bittere Freude

(38) süßer Schmertz

(39) Gewinn

(40) Verdienst

(41) Übel

(42) «المتقابلات يزداد سحرها إن وضعت جنبا لجنب».

(43) Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,

E terra alterius magnum spectare laborem ;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Lucert. (المؤلف)

يا لها من سعادة، عندما تضرب الرياح العاصفة سطح مياه البحر
بينما ينظر شخص ببصره من الشاطئ إلى محنة شخص آخر
ليس هذا لأن محن الآخرين تكون سببًا للاستمتاع، لكن سبب
سعادتك هو أن تدرك أنك بعيد عن المتاعب.
لوكريتيوس، **في طبيعة الأشياء**، II، 1-4 (الترجمة العربية، ص. 169).

(44) انظر: § 20.

(45) Unterscheidungsgeschmack

(46) Wohlgeschmack

(47) وضع الجملة بين معقوفين ورد في الأصل.

(48) vernünftelnden

(49) Darstellung

(50) gesellig

(51) barbarisch

(52) **نقد ملكة الحكم**، §§ 6-22، نشرة الأكاديمية 5: 111-152؛ الترجمة العربية، ص. 111-152.

(53) Socialität

(54) Gesetzmäßigkeit

(55) Erhobene

(56) جون ميلتون، **الفردوس المفقود**، ترجمة حنا عبود، دمشق، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، 2011، الكتاب الثاني.

(57) ترسيتس Thersites من شخصيات هوميروس في **الإلياذة**.

(58) Schönen Seele = belle âme: عبارة ذات أصول قديمة، وقد ظهرت في النصف الثاني من القرن 18 في سياق الحركة القنوتية (Pietismus). استعملها غوته في كتابه: **سنوات الدربة لفلهلم مايستر** (الباب السادس: اعترافات نفس جميلة).

(59) Seelengröße und Seelenstärke

(60) Seelengüte

(61) urschöpferisch

(62) überirdisch

(63) Wohlgefallen

(64) Genuß

(65) **نقد ملكة الحكم**، §§ 23-30، نشرة الأكاديمية 5: 244-280؛ الترجمة العربية، ص. 152-198.

(66) Ungeheuere

(67) أي إنها ungeheuer بما يعني الخلط بين وصفها بالعظمة (من حيث الرقعة الواسعة) وبين وصفها بالفظاعة.

(68) das Gefühl der Rührung

(69) Mittheilung

(70) Emfänglichkeit

(71) Wohlgefallen

(72) **نقد ملكة الحكم**، § 59، نشرة الأكاديمية 5: 351-354؛ الترجمة العربية، ص. 288-293.

(73) Gesittetsein

(74) discursive

(75) Mode

(76) Eitelkeit

(77) Thortheit

(78) altväterisch

(79) Sonderling

(80) Gebrauch

(81) بالفرنسية في الأصل.

(82) Pracht

(83) Pomp

(84) Beredsamkeit

(85) Dichtkunst

(86) Geist

(87) Gemüth

(88) poesie

(89) Dichtkunst

(90) Dichter

(91) إن **الجدة** في **عرض** مفهوم ما من المطالب الكبرى التي يقتضيها الفن من الشاعر، ولو كان المفهوم عينه غير جديد. أما بالنظر إلى الذهن (بغض الطرف عن الذوق)، فلنا من العبارات ما ندل به على تنامي معارفنا بواسطة إدراك جديد. مثل قولنا **اكتشف** (entdecken) شيئًا ما، لنعني به أدرك للمرة الأولى شيئًا ما كان موجودًا من قبلُ، أمريكا مثلا، والقوة المغناطيسية المتجهة صوب القطب، والتيار الكهربائي في طبقة الجو. وقولنا **اخترع** (erfinden) شيئًا ما (جعل في الواقع ما لم يكن من قبل موجودًا)، مثل البوصلة والمنطاد. و**عثر** على (ausfindig) شيء ما، أي لقي بالبحث شيئًا كان مفقودًا. و**تدبر** (Ersinnen) و**استنبط** (ausdenken) (مثل مواعين لصانع، أو آلات). **وتوهم** (erdichten)، ما يكون، عن طريق تمثل ما نفعل بوعي، من أخذ الزيف حقًا، كالأمر في الروايات، شرط ألا يتعدى ذلك حد التسلية. أما الوهم الذي يراد به أن يكون حقيقة فذلك من **الكذب**.

(Trupiter atrum desinit in piscem mulie formosa superne)

Horat. (المؤلف)

[«أو أن يبني مخلوقا نصفه الأعلى امرأة باهرة الحسن ينتهي أسفله بذيل سمكة بشعة سوداء.» هوراس: **فن الشعر** v.3؛ الترجمة العربية، ص. 108].

(92) Accent

(93) Feierlichkeit

(94) هوغو بلير (1718-1800) H. Blair: مؤلف **دروس في البلاغة** (لندن، 1783) نقلها إلى الألمانية كارل غوتفريد شرايتر: Vorlesungen über Rhetorik und schone Wissenschaften (لايبزغ، 1785-1789). ينبه كولبه على عدم وجود العبارة التي يذكرها كانط - «من نثر المجانين» (tollgewordene Prose) - في هذا الكتاب، وإنما الأرجح أن كانط قد اقتبسها من: Epistle to Dr. Arbuthnot (1735) للشاعر الإنجليزي بوب (Pope) حيث جاء في التوطئة، السطر 188: 'It is not poetry, but prose run mad'.
راجع كذلك: نشرة الأكاديمية 15: 703؛ 25: 1466، 1541.

(95) Leichtigkeit

(96) Epigrammen und Xenien: الأولى قصائد هجائية والثانية تعني عند الإغريق الهدايا التي تقدم للضيوف أو للغرباء؛ أصبحت تدل في الأدب الألماني على نمط من الشعر الساخر منذ شيلر وغوته.

(97) Üppigkeit

(98) öffentliche Schwelgerei

(99) Lordmaireschmaus: تسمية اشتهرت بها المآدب الباذخة التي ينظمها شيخ مدينة لندن.

الكتاب الثالث

في الملكة الشّوقيّة

73 §

الشوق[1] (appetitio) تَعيُّن تلقائي لقوة الذات بواسطة تمثل شيءٍ ما مقبل يكون أثرًا لها[2]. أما الشوق الحسي المعتاد فيسمى **ميلًا**[3]. والشوق الذي لا يصحبه إنشاءٌ لموضوع هو **النذر**[4]. وقد يتعلق بموضوعات تشعر الذات نفسها أنها عاجزة عن بلوغها، فيكون ذلك نذرًا **باطلًا** (بلا طائل). أما أن يكون هذا النذر الباطل راغبًا في إلغاء الزمن الفاصل بين الشوق إلى الموضوع وبين الظفر به فذلك هو **الحنين**[5]. والشوق الذي هو غير محدد بالنظر إلى الموضوع (appetitio vaga)، والذي يقتصر على دفع الذات للخروج من الحالة الراهنة دون أن يعلم أية حالة هي مقبلة عليها، يمكن أن نسميه نذرًا **ملهوفًا** (لا يرضيه شيءٌ).

والميل الذي يصعب على عقل الذات أن يتحكم به أو يعجز عن ذلك، هو **الهوى**[6]. أما شعور الشهوة والغضب الذي يكون في الحالة الراهنة، والذي لا يترك في الذات مكانًا **للتروي** (على نحو التمثل العقلي الذي نتبين بمقتضاه إن كان علينا أن ننساق وراء هذا الشعور أو أن نستبعده عنا) فهو **الانفعال**[7].

واتباع الانفعالات والأهواء هو أمر كيفما أخذته من **أمراض النفس** دومًا، من أجل أن حكم العقل يبطُل في الحالتين. ففي الحالتين ثمة نفس المقدار من العنف؛ ولكن الاختلاف بينهما يكون جوهريًا من جهة الكيف، سواء أكان ذلك بشأن منهج الوقاية أم منهج العلاج الذي يرتئي اتباعه طبيب النفس. [VII:252]

في الانفعالات مأخوذة في تعارضها مع الهوى

74 §

والانفعال هو مما يقع بغتة على الإحساس فيُحدث به على ضبط النفس (animus sui compos) ما يُحدث من الاضطراب. وهو بذلك متهور، بحيث يتنامى بسرعة إلى أن يبلغ درجة من الشعور يصير معها التفكير غير ممكن (غير مُرَوّى). وأما غياب الانفعال[8]، متى لم يصحبه تقليل من شدة دوافع الفعل، فهو **البلغم**[9] بالمعنى الأدق، وهي خصلة المقدام من الرجال (animi strenui) الذي لا تصرفه شدة الانفعال عن هدوء التفكير. إنّ ما لا يفعله انفعال الغضب[10] في

التهور، لن يمكن له أن يفعله أبدًا؛ فإنّه سريع النسيان. وأما الهوى الدافع إلى الكراهية فيتأنى ويأخذ من وقته ما يجعله يترسخ في النفس عميقًا ليتذكر غريمه. إن أبًا، ومعلم مدرسة، ليس لهما أن يعاقبا إن كان بهما صبر لسماع الاعتذار (لا التعلل). فإن وقع أحدهم عندكم في نوبة غضب، وألقى عليكم بكلمات نابية في حالة استياء شديد، فلتطلبوا منه بلطف أن يجلس؛ فإن نجحتم في ذلك، ستخف شتائمه: وذلك لأن الوضع الملائم للجلوس من شأنه أن يحدث استرخاءً يصعب أن يتناسب مع التلويحات وصيحات التهديد التي تتيسر للمرء واقفًا. وعلى العكس من ذلك، فإن الهوى (من حيث هو استعداد وجداني للنفس من سنخ الملكة الشّوقية) يتريث، ومهما كان شديدًا يتدبر أمره لينال مطلوبه. والانفعال أشبه شيء بالماء الذي يخرق الحاجز؛ أما الهوى فأشبه بالوادي الذي يحفر مجراه عميقًا ويداوم عليه. والانفعال يؤثر في الصحة كما تفعل السكتة الدماغية، أما الهوى فكما يفعل السل أو الهزال. كما أن الانفعال شبيه بحالة السكر التي تذهب مع النوم، حتى وإن صحب ذلك ألم حاد في الرأس، بينما يعد الهوى من أمراض التسمم أو من الكساح، يُحتاج فيه إلى طبيب من أطباء النفوس قادر على معالجتها من باطن أو من خارج، وعارف على الأغلب بما يصف لا من دواء قاطع للداء، وإنما من أدوية ملطفة فحسب كالحال دومًا.

وحيثما يكون الانفعال شديدًا، يقل الهوى بوجه عام، كالحال لدى الفرنسيين الذين، بعنفوانهم وحيويتهم مقارنة بالإيطاليين والإسبان (وكذلك بالهنود والصينيين)، فيما يحملون من ضغينة، يبيّتون الانتقام، أو يذهبون في العشق مذهب المجانين. والانفعالات من جنس المروءة والصدق، في حين أن الأهواء فاسدة ومخادعة. لذلك نجد الصينيين يتهمون الإنجليز [VII:253] بأنهم متهورون وأنهم حُمس «مثل التتار»، وهؤلاء يتهمون الصينيين بأنهم من الغشاشين الممتازين (لا يردّهم عن ذلك شيءٌ)، وهم الذين لا ينال هواهم شيءٌ جراء هذه المؤاخذة(11). والأحرى أن نعد الانفعال من **السُّكْر**(12) الذي يذهب مع النوم، والهوى من **الهذيان**(13) الذي يلوك تمثلًا يثوي في الأعماق دومًا. إن من **يعشق** يمكن له على الأقل أن يبقى حتمًا **على بصيرة** من أمره؛ أما **المُغرَمُ** فيصير أعمى لا محالة عن عيوب المحبوب، حتى وإن كان في العادة يعصب عينيه ثمانية أيام بعد الزواج. والذي اعتاد أن يأخذه الهوى كمن أصيب بلوثة(14) يشبه، ولو كان على طبع كريم، من اضطربت مداركه؛ ولكنه لما كان يجد بعد ذلك ندمًا على ما فعل، لم يكن في الأمر غير نوبة أدل الأسماء عليها **الغفلة**(15). ومن الناس من يتمنى أن تنتابه سورة الغضب، حتى إن سقراط تساءل إن لم يكن من الأفضل أحيانًا أن يغضب المرء؛ ولكن أن يكون المرء مهيمنًا على انفعالاته إلى حد يقدر فيه على التفكير بدم بارد ليقر إن كان علينا أن نغضب أو لا نغضب، فذلك أمر قد يكون فيه شيءٌ من التناقض. وعلى خلاف ذلك فإنه لا أحد يتمنى أن يأخذه الهوى. فمن يرجو أن تكبل يداه، إن كان يقدر أن يكون حرًّا؟

في الانفعالات بخاصّة

أ. في تدبير النّفس بالنّظر إلى الانفعالات

75 §

إن مبدأ **الدعة**(16): الذي يتعين بمقتضاه على الحكيم ألاّ يرضخ إلى الانفعال أبدًا، بما في ذلك ما يكون من التعاطف مع شقاوات أقرب أصدقائه اليه، هو مبدأ أخلاقي رئيس، عادل وجليل تمامًا، من مبادئ المدرسة الرواقية؛ ذلك أن الانفعال مجلبة للعمى (بمقادير متفاوتة). أما أن تكون الطبيعة قد رَكَزَت فينا هذا الاستعداد، فذلك من وجوه حكمتها حتى يمكن أن يمسَكَ بالأزِمة **بصورة وقتية**، إلى أن يبلغ العقل أشده، أعني إلى أن يتعزز بالوازعات الأخلاقية، لتضطلع بدور الحافز، إذ تنقل إلى الخير نظيرتها الأهوائية(17) (الحسية)، بوصفها نائبًا وقتيًا عن العقل. ذلك أن الانفعال فيما تبقى، مأخوذًا لأجل ذاته، هو غير متعقل(18) أصلًا؛ إذ يجعل نفسه عاجزًا عن السعي وراء غايته، ولذلك ليس من الحكمة في شيء أن يُترَك لينشأ من نفسه. ومع ذلك فإن العقل لدى تمثل ما هو خيرٌ أخلاقيًّا [VII:254] يمكن له، بواسطة الربط بين أفكاره وبين حدوسه (الأمثلة) التي تعززها، أن يعمد إلى إحياء الإرادة (كما في المواعظ الدينية والخطب السياسية التي تقدم للشعب، أو كما في حديث المرء لنفسه في عزلته)، ولعله ليس من جهة الأثر، وإنما من جهة كونه سببًا لانفعال، أن يصار إلى تحريك النفس لطلب الخير، حيث نرى هذا العقل ممسكًا بالأزمّة ثابتًا على ذلك، بل يثير **الحمية**(19) للكلمة الطيبة، حمية تحسب بالأخص على الملكة الشوقية لا على الانفعال، الذي هو شعور حسي أقوى وأشد.

إن **الموهبة الطبيعية** التي تتمثل في **الدعة**، مصحوبة بقوة من النفس كافية، هي، مثلما ذكرنا(20)، **البلغمي**(21) السعيد (بالمعنى الأخلاقي). والذي يتمتع بهذه الموهبة ليس مع ذلك حتما من الحكماء، وإنما هو يستمد من الطبيعة فضلًا يتيسر له أن يصير كذلك مقارنة بغيره.

وعلى العموم، ليست القوة التي في شعور بعينه هي التي تشكل حال الانفعال، وإنما هو النقص الذي يعتري التفكير اللازم للمقارنة بين الحال الحاضرة لهذا الشعور وبين جماع المشاعر (الشهوة والغضب). والغني من الناس، الذي يحدث أن يكسر خادمه بسوء تصرف، خلال حفل، آنية جميلة من البلور الفاخر، وهو يتنقل بها من مكان إلى آخر، لا يمثل له هذا الحادث شيئًا ذا بال، لو قارن في الآن نفسه بين فقدان متعة **واحدة** بصحبة الجمع وبين **كل** المتع التي تتأتى له من حال اليسار الذي ينعم به. ولكنه ينساق بكامله وراء هذا الشعور الوحيد بالألم (بدل أن يسارع إلى حساب الأمر الذي ذكرنا في فكره)؛ فلا عجب إذًا أن يتراءى له حينها أنه قد خسر سعادته كلها.

ب. في مختلف الانفعالات في أنفسها

76 §

والشعور الذي يحرك الذات إلى **المكوث** على الحال التي هي عليها يعَد **ملائمًا**. وأما الذي يدفعها إلى **أن تترك** هذه الحال، فيعَد **مكروهًا**؛ فالأول إن ربطناه بالوعي، سمي **شهوة**[22] (voluptas)، والثاني سمي **منافيًا**[23] (taedium). أحدهما من حيث هو انفعال يسمى **فرحًا**[24]، وثانيهما **حزنًا**[25]. و**الفرح الغامر**[26] (الذي لا يعدله أي اكتراث للألم) والحزن الذي يستولي على المرء استيلاءً (بلا أي أمل يخفف منه)، و**الغم**[27]، من الانفعالات التي تهدد الحياة. ومع ذلك، وبناءً على [VII:255] جداول الوفيات، لوحظ أن الذين يفقدون حياتهم **فجأة** بفعل الفرح هم أكثر عددًا من أولئك الذين يفقدونها من الحزن: ووجه ذلك أن **الامل**، من حيث هو انفعال يفتح أفقًا لا متوقعًا لسعادة غير محدودة، يجعل النفس تستسلم لنفسها تمامًا، ويشتد الانفعال بذلك إلى حد الاختناق؛ وعلى خلاف ذلك ما تعمد إليه النفس بنحو طبيعي تمامًا من المداومة على صد الغم وما يصحبه من المتاعب، فلا يحدث منه الموت بالنتيجة إلا رويدًا.

و**الجزع**[28] هو الخشية التي تطرأ بغتة وتخرج بالروح عن طورها. وأشبه الأشياء بالجزع **ما يصيب**[29] الروح، و**يثير** فيها (لا ما **يشتت** أمرها) ما يوقظها إلى التروّي؛ ذلك هو الحافز الذي يدفع بها إلى **الاندهاش**[30] (الذي يحمل التفكير في ذاته أصلًا). وهو أمر لا يحصل بسهولة للمجربين من الناس؛ ولكنه من شأن فن يعرض ما هو معتاد من وجه يجعله يصدم [الناظر إليه]. و**الغضب**[31] جزع يعمل في الوقت على استجماع القوى اللازمة لصد السوء. وأما الخشية من موضوع حامل لسوء غير محدود فهي **الحيرة**[32]. ويمكن أن تستولي الحيرة على أحدهم دون أن يعلم عن ذلك شيئًا بعينه: وهو قهر يصدر عن أسباب ذاتية صرفة (حالة مرضية). أما **الخجل**[33] فهو قلق متأت من الخشية من الاحتقار الصادر عن شخص **حاضر** وهو، من حيث هو كذلك، عبارة عن انفعال. ويجوز أن يشعر المرء بالخجل دون حضور الذي يثير فينا هذا الشعور؛ فلا يكون ذلك حينئذ من **الانفعال** أصلًا، وإنما كالشأن في الغم، هو عبارة عن **هوى** بالمداومة على تعذيب النفس دون طائل باحتقارها: فالخجل، بما هو انفعال، يلزم أن يكون حصوله بغتة.

والانفعالات بوجه عام من الحالات المرضية (الأعراض) ويمكن لها (بالقياس إلى منظومة براون)[34] أن تنقسم إلى **شديدة**[35]، بالنظر إلى القوة التي تنطوي عليها، وإلى **خفيفة**[36] بالنظر إلى ما يعتريها من الضعف. فأما الأولى فلها خاصية التحريك، وان كانت في غالب الحالات تنهك القوة الحيوية، وأما الثانية فخاصيتها إرخاء هذه القوة، وإن كانت تعمل أيضًا على إصلاحها. والضحك المختلط بانفعال هو مرح **متشنج**. أما **الدموع** فترافق الإحساس **المُبدِّد** لغيظ عاجز ضد القدر أو ضد أناس آخرين، كما لو كانوا قد اقترفوا بحقنا إثمًا، وهذا الإحساس هو **الشجن**[37]. ومع ذلك فكلاهما، الضحك والدموع، من مسكنات النفوس؛ ذلك أنه من خلال ما يتدفق منهما (إذ يمكن لنا أن نضحك حتى تدمع أعيننا حينما نضحك ملء شدقينا) يكون خلاص القوة الحيوية. والضحك من سمات **الرجولة**، أما الدموع فمن سمات **الأنوثة** (وهي عند الرجل [VII:256] من علامات **التخنث**)، وإن **نوبة** من نوبات البكاء وحدها من التي تحدُث من نبل التعاطف، الذي لا حول له ولا قوة، مع آلام الآخرين، هي التي تجوز في حق الرجال من الذين تلمع الدموع في أعينهم ويمسكونها أن تفيض، بل أدنى من ذلك، يرفقونها بأنات ويُحْدِثُون بها موسيقى رغمًا عنهم.

في الفزع والإقدام[38]
§ 77

إن الحيرة، والقلق، والخشية، والهلع هي درجات من الخوف، أي من التوقّي من الخطر. وأما سكون النفس، التي تمكّن من تجاوزها بالروية، فهي **الشّجاعة**[39]؛ وقوة الحس الباطن (ataraxia)، التي يعتمد عليها المرء حتى لا تسهل إخافته، هي **النجدة**[40]. والنّقص في الأولى **جبن**[41][42]، وفي الثانية **حياء**[43].

والذي لا يجزع من شيء هو **ذو بأس شديد**[44]؛ والمتصف بالشجاعة هو الذي **لا يتراجع** عن الخطر عن روية. وأما **المقدام** فهو الذي **يثبت** على الشجاعة عند المخاطر. و**الطائش**[45] من كان ضعيف العقل يركب المخاطر لعدم علمه بها. أما **المتهور**[46] فهو الذي يجازف بذلك عن علم؛ و**الأهوج**[47] هو الذي يسارع إلى أعظم خطر على الرغم من علمه بالاستحالة البينة لبلوغ غايته (مثل شارل الثاني عشر في بندر)[48]. والترك يسمون الشجعان من رجالهم (ربما بتأثير الأفيون) **مجانين**. فكذلك يكون الجبن **خيبة مخزية**.

والهلع ليس من الخصال **المألوفة** التي تُلقي بالمرء بسهولة في أتون الخوف، حيث يسمى ذلك خجلًا؛ وإنما هو مجرد **حالة** واستعداد عارض، متصل في غالب الأحيان بأسباب فيزيائية صرفة، بشعور المرء بعدم الثبات لمواجهة خطر داهم. إن قائدًا عسكريًّا، في ثيابه المنزلية، حينما يتلقى نبأ اقتراب غير متوقع للأعداء، يمكن أن يتجمد الدم في عروقه لحين من الزمن، وكذا أحد الجنرالات الذين سجل عنه طبيبه إنه عندما تنتابه آلام في معدته يكون ضعيف النفس هيّابًا. على أن **البأس**[49] مجرد خاصية من خاصيات المزاج. أما **الشجاعة** بخلاف ذلك فتقوم على مبادئ وهي فضيلة. ذلك أن العقل يهب الرجل من أولي العزم قوة تضن بها عليه الطبيعة أحيانًا. والجزع عند [VII:257] احتدام المعارك يؤدي إلى إفرازات طيبة جعلت من إحدى المضاحك مضرب الأمثال (كأن يكون للمرء قلب في غير موضعه)؛ ولقد لوحظ أن الملاحين من الذين يهرعون عند التنادي إلى المصارعة إلى أماكن آمنة، هم الأشد بأسًا في المعركة. والأمر عينه يمكن أن يلاحَظ عند طائر البلشون، حينما يحوم الصقر فوقه ويستعد لمهاجمته.

وأما **الصبر**[50] فليس من الشجاعة في شيء. وإنما هو فضيلة من فضائل النساء: وذلك من أجل أنها لما كانت تستبعد كل القوى التي تصلح للمقاومة، كانت تأمل أن تجعل العناء (المكابدة) بواسطة الإلف غير ملحوظ. أما الذي **يصرخ** تحت مشرط الجراح، أو بفعل أوجاع النقرس أو الحصى، فلا يعد في هذه الحالة من الجبناء أو من المتخنثين؛ وكذلك حال اللعانين، حينما يعرض لهم لدى سيرهم في الشارع، أن يعثروا في حجر ناتئ (ويصدموه بإبهام القدم، ومن ذلك جاءت عبارة hallucinari)[51]، إذ هي بالأحرى سوْرة غضب تنتابهم تجاهد فيها الطّبيعة حتى تحرك بواسطة الصرخات توقف الدم في القلب. والذي يشهد على صبر من نمط خاص ما نراه عند هنود

أمريكا، الذين ما إن يقعوا في حصار، حتى يلقوا بأسلحتهم ويستسلمون للقتل دون أن يطلبوا العفو. فهل في ذلك من الشجاعة أكثر مما يظهره الأوروبيون بدفاعهم عن أنفسهم في مثل هذه الحال حتى يبادوا عن بكرة أبيهم؟ فالأمر يكاد أن يكون في تقديري من جنس الأنفة الهمجية: إنقاذ شرف قبيلتهم، بدعوى أن عدوهم لم يرغمهم على الشكوى والنحيب دليلًا على استسلامهم.

على أن الشجاعة من حيث هي انفعال (إذ تنتمي بوجه من الوجوه إلى الحساسة) يمكن لها أن تتيقظ بواسطة العقل أيضًا وأن تشكل بهذه المثابة صورة لإقدام حقيقي (قوة فاضلة). فإن المرء متى أحجم عن الخوف من النّبزات، أو من سخريات المستهزئين من المتظرفين، وهم أدهى وأمر، بإزاء ما هو كريم، وتابع سبيله لا يلوي على شيء، كان ذلك من آيات الشجاعة الأخلاقية، التي يفتقر إليها الأكثر من الناس، من الذين يبلون البلاء الحسن بإقدامهم في ساحات المعارك أو في المصارعات. وإن من دلائل العزم[52] ما يعمد إليه المرء من المجازفة بالإيفاء بما يمليه الواجب، حتى ولو أدى ذلك إلى احتمال السخرية من الغير، بل إن في ذلك درجة عالية من الشجاعة من أجل أن **حب المجد**[53] لا ينفك عن مرافقة الفضيلة دومًا، وأن الذي يقف بإزاء **القهر** موقفًا حازمًا يشعر عمومًا أنه أقل الناس قدرة على احتمال الاستهزاء، حينما يُنكَر عليه هذا الادعاء للشرف إنكار المستهزئين.

والهيئة التي تشي في مظهرها الخارجي بالشجاعة، وتكون [VII:258] غير متسامحة فيما يخص ما تستحق من الاعتبار من الآخرين، تعد **جسارة**[54]؛ على النقيض من **الوجل**[55]، وهو ضرب من الخجل والخشية من عدم الظهور في عيون الآخرين بما ينبغي للمرء ويناسبه. ومثل هذا لا تثريب عليه ما دام يقف عند حد الثقة بالنفس. أما المتصف **بالجسارة**[56] في مقام يوحي بأنه لا يأبه لحكم الآخرين عليه، فتلك هي **الصفاقة**[57]، والوقاحة، وبعبارة ملطفة، التكبر؛ وهي بذلك لا تدخل في باب الشجاعة بالمعنى الأخلاقي للكلمة.

أما ما يتعلق بالانتحار[58] إن كان يفترض الشجاعة أيضًا، فتلك مسألة ليست أخلاقية، بل إنما هي نفسانية صرفة. فإن كان ذلك يؤتى لإنقاذ المرء شرفه فحسب، أي عن **غضب**، كان أقرب إلى الشجاعة؛ أما إن كان عن نفاد صبر، من قبَل ما يقاسي من العذاب، بفعل **الحزن**، الذي يستنفد كل صبر شيئًا فشيئًا، فذلك هو **الخسران** بعينه[59]. وإنه ليزيَّن للمرء أنه ضرب من ضروب البطولة أن يرى الموت رؤيا العين ولا يخشاه، حينما لا يكون له أن يحب الحياة أكثر مما أحبها. ولكنه، إن كان يخشى الموت، لم يقدر مع ذلك على أن يتوقف عن حب الحياة تحت أي ظرف كان، وأنه يلزمه في هذه الظّروف أن يعتريه اضطراب في نفسه[60] صادر عن القلق، ليُقْدم على قتل نفسه، كانت ميتته عن جبن، من قبل عدم احتماله طويلًا لنوائب الدهر. وإن الطريقة التي تجري بها عملية الانتحار تفصح إلى حد ما عن هذا الاختلاف في الحالة الوجدانية للنفس[61]. فحين تكون الوسيلة المتوخاة فجائية وقاتلة دونما إمكان لأية نجاة؛ كأن يعمد المرء مثلًا إلى قتل نفسه بطلقة مسدس، أو بمستخلص شديد (مثل ما يحمله ملك عظيم معه في الحرب ليستعمله في حال وقع في الأسر)[62]، أو أن يلقي بنفسه في ماء عميق ويملأ جيوبه أحجارًا: لم يكن بوسعنا إلا أن نرى شجاعة فيما أقدم عليه قاتل نفسه. ولكنه إن اختار لفعلته حبلًا، يمكن للآخرين قطعه، أو شرب سمًا

خفيفًا، يمكن للطبيب أن يستخرجه من بدنه بغير مشقة، أو أصاب حلقومه بجرح، يمكن أن يُخاط وأن يشفى؛ كل ذلك محاولات يأتيها قاتل نفسه، وهو على الأرجح [VII:259] أسعد الناس بالنجاة منها، ولن يعود إليها أبدًا: ذلك إحباط جبان ناتج عن ضعف هو الذي يدفع إلى الفعل، وليس من الإحباط القوي الذي يقتضي لمثل هذا الفعل ما يلزم لضبط النفس من البأس.

والذين يعزمون على التخلص من تكاليف الحياة ليسوا دومًا من الأنفس الرديئة والمنحطة فقط؛ بل الأحرى ألا نخشى شيئًا من فعل تقترفه أنفسٌ ليس لها أدنى شعور بالشرف الحق. ومع ذلك ولما كان الانتحار أمرًا فظيعًا أيًّا كانت الظروف، وأن الإنسان يجعل نفسه مستبشعًا، كان من المستغرب أنه، في فترات تشهد حالة ثورية، حيث يكون الظلم على الملأ ويعد مشروعًا (مثل هيئة الخلاص العام للجمهورية الفرنسية)، نجد من الرجال الشرفاء (مثل رولان)[63] من يسبق الإعدام بمقتضى القانون بالانتحار، الأمر الذي كانوا هم أنفسهم يرونه مدانًا في وضع دستوري. ووجه ذلك أنه ثمة في كل إعدام بحكم **القانون** شيءٌ مستهجن، لكونه **عقابًا**، وحينما يكون ظالمًا، فإن الذي صار ضحية القانون لا يمكن له أن يقر بأنه **جزاءٌ وفاق** له. وهو يستدل عليه بهذا الشكل: أنه لما كان مآله الموت، كان أوْلى له أن يختاره بنفسه بما هو إنسان حر، وأن ينفذه **بنفسه**. ولذلك كان بعض الطغاة (مثل نيرون) يتيحون للمذنب قتل نفسه وهي من علامات التفضيل: ذلك أعظم شرف لهم. على أنه لا رغبة لي أن أقوم مدافعًا عما في ذلك من المكرمة الأخلاقية[64].

وأما شجاعة المقاتل فمختلفة تمام الاختلاف عن شجاعة المصارع، حتى وإن كانت **المصارعة** تحظى بتسامح الحكومة وتُتعاطى في الجيش، إلى حدّ ما، كوسيلة دفاع ذاتي ضد الإهانة متى تعلق الأمر بالشرف، وهو ما لا يكترث له القائد، وذلك دون أن نجعله بالقانون متاحًا للعموم. إن التسامح مع المصارعة هو مبدأ مخيف لم تفكر به قيادة الدولة كفاية؛ ذلك أنه ثمة أيضًا أناس من الأراذل، يخاطرون بحياتهم ليغنموا بذلك قدم صدق عند الناس، ولا يخطر على بالهم أبدًا أن يخاطروا بأنفسهم لإنقاذ الدولة.

والفزع[65] شجاعة مطابقة للقانون، مفادها العمل بمقتضى الواجب، دون خشية من فقدان الحياة. على أن غياب الخوف غير موف بتعريفه، وإنما ينبغي أن يقترن به عدم المؤاخذة الأخلاقية (mens conscia recti)[66]، كالحال عند الفارس بايار (chevalier sans peur et sans reproche)[67] [VII:260].

في الانفعالات، التي تضعف هي نفسها بالنظر إلى غايتها (impotentes animi motus.)[68]

§ 78

وإن من الآيات التي تختص بها انفعالات الغضب والخجل أنها تضعف هي ذاتها بالنظر إلى الغاية التي لها. وهي عبارة عن مشاعر فجائية لسوء يؤخذ بوصفه عدوانًا، إلا أن حدتها تحول دون استبعاد هذا السوء.

فمن الذي يستحق أن نخشاه: من **يمتقع** وجهه في لحظة غضب شديد، أو من **يحمر**؟ إن الأول هو أدعى أن يخشى منه في الحين، أما الثاني فأكثر الخشية منه بعد لأيٍ (لتعطشه للانتقام)؛ في الحالة الأولى، يجزع المرء الذي خرج عن طوره من نفسه، إذ يخشى أن ينساق باستعمال قوته إلى عنف قد يندم عليه فيما بعد. أما في الحالة الثانية، فإن الجزع ينقلب فجأة إلى خوف من أن يصير الوعي بعجزه عن الدفاع عن نفسه **مكشوفًا**. كلا الأمرين، إن أمكن أن يبلغا سكينة بأن تستدرك الروح رباطة جأشها بسرعة، لا يضران الصحة في شيء؛ ولكن في حال لم يحدث ذلك، ثمة من جهة أولى خطر على الحياة نفسها، ومن جهة ثانية، وحينما يصار إلى كظم الغيظ، تبقى [في النفس] ضغينة، أي جرح متأت من أننا لم نتصرف بإزاء العدوان علينا بما ينبغي من الموقف؛ وهو جرح يمكن تلافيه مع ذلك، لو كان المعنيون قادرين على التعبير عما ينتابهم بالكلمات. لذلك فإن هذين الانفعالين هما من جنس ما يصيب المرء بالبكم، وما يظهر حاملًا للخسران.

ويجوز أيضا **للغَضُوب** أن يصلح من حاله بواسطة انضباط باطني للنفس؛ ولكن الضعف، في حال الاحتشام، جراء شعور رقيق جدًا بالشرف، لا يمكن أن يمحى بسهولة بطرق مصطنعة. وعلى حد قول هيوم (الذي كان هو نفسه يشكو من هذا النقص، من الوجل الذي ينتابه عند الحديث على الملأ)(69)، فإن المحاولة الأولى للتظاهر بالجسارة، لو فشلت، لجعلت المرء أكثر خجلًا، فإنه ليس من وسيلة غير الابتداء بما لنا من معاملات مع أشخاص لا يشغلهم الموقف الذي نتخذه، حتى نتخلص شيئًا فشيئًا من الأهمية المزعومة لحكم الآخرين على الذات، وأن نجعل أنفسنا، بسبيل باطنية، على قدم المساواة معهم. إن الإلف شأنه أن يحدث **أريحية**(70) بينها وبين **الوجل** و**الصفاقة** عين المسافة.

ونحن نتعاطف مع **الخجل** الذي ينتاب الغير من حيث هو شقاءٌ، ولكننا لا نتعاطف مع **غضبه**، حينما يكون فريسة [VII:261] لهذا الانفعال نفسه الذي يروي لنا كيف دفع إليه؛ وذلك أنه في هذه الحال يكون السامع لروايته (عما لقيه من عدوان) هو نفسه غير آمن في حضرته.

أما **الاندهاش**(71) (الحرج من أن يجد المرء نفسه قبالة أمر غير متوَقَّع) فهو إيقاظ للشعور، يشكل بادئ الأمر عائقًا إزاء الحركة الطبيعية للأفكار، وبعد ذلك يدفع بتيار الأفكار دفعًا قويًا نحو تمثل غير متوقع ويصير بالتالي ملائمًا؛ على أن هذا الانفعال لا يسمى **ذهولًا**(72) على وجه الحقيقة إلاّ متى لم نعد نتبين حقًّا إن كان الإدراك قد حدث في حالة اليقظة أم في المنام. والذي هو حديث العهد بالعالم يندهش من كل شيء؛ أما الذي ألف مجرى الأشياء بتراكم تجربته، فيجعل لنفسه مبدأ ألا يندهش من شيء (nihil admirari). والذي يحرص بنظر فاحص على التأمل في نظام الطبيعة في تنوعها العظيم، **يصيبه الذهول** مما يجد من حكمة لم يكن ينتظرها: إعجاب لا يملك المرء منه فكاكًا (لا يشبع من الاندهاش)؛ وهو انفعال لا يثيره إلا العقل وشيء من قشعريرة مقدسة أن يرى المرء عند قدميه هاوية الغيب وقد فُتحت مغالقها.

في الانفعالات، التي بفضلها تتولى الطّبيعة إنماء الصحّة بنحو آليّ
79 §

وإن من الانفعالات ما تمتازه الطبيعة لإنماء الصحة بطريقة آلية. ومن ذلك بالأخص **الضحك** و**البكاء**. أما الغضب، متى أُطلق عنانه (دون أن يخشى أي صد)، فهو فعلًا من العوامل المؤكدة المساعدة للهضم، وكثير من سيدات البيوت لا يجدن من وسيلة لتحريك دواخلهن غير التهجم على الأطفال والخدم، وأن هؤلاء لما كانوا يصبرون على هذا الأمر، نتج عنه كلالٌ مستحب للقوة الحيوية يتخلل بشكل متجانس الآلة البدنية؛ على أن هذه الوسيلة لا تخلو من خطر، من قبَل ما يُخشى أن تلقى من الصد من سائر أهل البيت.

فأما **الضحك** اللطيف (الذي لا لؤم فيه ولا تعقبه مرارة) فأحب للنفس وأنفع: أعني ذلك الضحك الذي يشبه ما دعا إليه ملك من ملوك الفرس الذي رصد جائزة لمن [VII:262] «يكتشف دعابة جديدة». فإن الزفير المهتز (بطريقة مرتعشة) الذي يرافقه (وهو انفجار ليس العطس غير أثر بسيط من آثاره، وإن كان أيضًا انفعالًا منعشًا لو كان يمكن التحكم به دون منعه) من شأنه أن **يقوّي** الشعور بالطاقة الحيوية بواسطة الحركة المناسبة للعضو الحاجز. وسواء أن تعلق الأمر بممثل ساخر (مهرج) يجعلنا نضحك، أو بواحد من رفاقنا من الماكرين البارعين ممن يعمد، دون أن يضمر أية نية خبيثة، إلى إخفاء حيلته، ومداراة خدعته، فلا يضحك مع الضاحكين، وإنما يقطع فجأة، بشيء من بساطة ظاهرة وتيرة الانتظار (كمن يرسل حبلًا مشدودًا): فإن الضحك يداوم على دفع عضلات الهضم، التي تستفيد من ذلك أيما استفادة أكثر مما تستفيد من حكمة الطبيب. وأيضًا فإن حماقة عظيمة من التي ترتكبها ملكة الحكم - على حساب الذي يزعم أنه الأكثر حيلة هذه المرة - من شأنها أن تُحدث الأثر نفسه[73].

وأما **البكاء**، وهو شهيق (انفجاري) تقطعه نوبات من النحيب، فهو، حينما يصحبه فيض من الدموع، وسيلة للتخفيف من الألم، مما تقدره عناية الطبيعة لأجل الصحة. كحال الأرملة التي ترفض، كما قلنا، أي عزاء، أي التي لا تقبل شيئًا يقطع سيل دموعها، إذ ترعى دون علم منها، أو بالأحرى دون إرادة، صحتها. وأما إن انفجر غضب في هذه الحال، فإنه سيوقف هذا السيل سريعًا، ولكنه سيكون مضرًا بصحة هذا الشخص؛ على أنه ليس الغم هو الذي يدفع النساء والأطفال إلى البكاء دفعًا وإنما الغضب أيضًا. ذلك أن **شعور المرء** [VII:263] **بعجزه** بإزاء سوء يرافقه انفعال شديد جدًا (من غضب أو من حزن)، يجعله يستعين بعلامات خارجية طبيعية يكون لها على الأقل (بمقتضى حق الأضعف) أن تنزع كل سلاح من نفس جبلت على الرجولية[74]. ولكن هذا التعبير عن الترقق الذي هو آية الضعف في هذا الجنس، إن لم يكن ليدفع **الرجل** العطوف إلى درجة البكاء، فإنه يجعل عيونه تدمع: فلو بكى، في الحالة الأولى، لكان ذلك خطأً في حق جنسه، فيصير عاجزًا، بما يظهر عليه من الأنوثة، عن نجدة الذين هم أضعف منه؛ ولكنه، في الحالة الثانية، إن لم

تدمع عيناه، لن يُظهر للجنس الآخر أي تعاطف هو من واجبات رجولته[75]، أي ذلك الذي يجعله به تحت حمايته؛ مثلما يشهد على ذلك الطبع الذي تصف بها كتب الفروسية الرجل المقدام، والذي لا تخرج عن التزام هذه الحماية.

لمَ يفضل الشباب **التراجيديا**، التي يتفانون في تمثيلها حينما يرتبون حفلًا لوالديهم؛ في حين أن الأكبر سنا منهم يميلون إلى **الكوميديا**، إلى درجة الهزل؟ وجه ذلك أن هؤلاء في جزء يحركهم نفس السبب الذي يحرك الأطفال لمجابهة الخطر: فالأرجح أنها غريزةٌ فطرية تدفعهم لاختبار قواهم، وأما في الجزء الآخر فيرجع الأمر إلى أنه فيما لدى الشباب من الخفة، لا يبقى من انطباعات القلق أو الهلع، مع نهاية العرض، أي حزن، وإنما فقط جراء حركة باطنية نوع من التعب المستحب يدعوهم إلى الفرح من جديد. على خلاف ذلك، فإن الانطباع لا يمحى بسهولة عند الكبار، وليست لهم قدرة على العودة بنفس السهولة إلى إحياء الشعور بمزاج حسن في أنفسهم. إن مهرجًا من البارعين شأنه أن يستفز فيهم، بما يأتي من الخزعبلات، تحريكًا للعضو الحاجز وللأمعاء، ويثير شهوتهم للطعام ومشاركتهم مائدة العشاء التي تعقب ذلك وما يغنمونه من تزيّدها بالحديث والمسامرة.

ملحوظة عامة

إن من المشاعر التي تنبع من باطن الجسم ما يكون **مشابهًا** للانفعالات، ولكن دون أن يتطابق معها، من أجل أنها وقتية وعابرة، وأنها لا تترك أثرًا أبدًا: مَثَلُ ذلك **قشعريرة الخوف**[76] التي تستولي على الصغار حينما تقص عليهم المربيات قصص الأشباح عند المساء. ومن هذا الصنف أيضًا **الرجفة**[77] التي تنتاب المرء كما لو صُبّ عليه الماء البارد (كما يحدث عند التعرض لوابل). فإنه ليس إدراك الخطر، وإنما فكرته فحسب [VII:264] -والحال أننا نعلم أنْ لا وجود له أصلًا- هي التي تولّد هذا الإحساس، الذي، إن لم يكن مجرد نوبة من النوبات، ولا صرخة هلع، لا يبدو غير ملائم.

ويشبه أن يكون **الإغماء**[78]، وحتى **دوار البحر**[79]، بناءً على أسبابهما من صنف المخاطر التي لا توجد إلا في مثالاتها. فلو وضعنا لوحة على الأرض، لمشينا عليها بغير تركح، ولكنها إن كانت موضوعة فوق هاوية سحيقة، أو حتى، عند من كانت أعصابه ضعيفة، فوق جرف هار: فحينئذ يصير القلق الذي لا داعي له من خطر الوقوع خطيرًا فعلًا. وحين تتمايل السفينة، حتى مع هواء خفيف، يكون في ذلك مراوحة بين نزول وصعود. أما حين تغوص، فإن الجهد الطبيعي للوقوف (لأن كل غوص ينطوي بوجه عام على شعور بالخطر في ذاته)، ومن ثَم الحركة المتجهة من الأسفل إلى الأعلى التي تقع على المعدة والأمعاء، يؤديان إلى الارتباط آليا برغبة في التقيؤ تزداد حدة حينما ينظر المريض في عنبره من النافذة بالتناوب فيرى تارة السماء وطورًا البحر، الأمر الذي يزيد من توهمه أن الكرسي يسحب من تحته.

والممثل، الذي لا ينفعل بشيء، والذي ليس له غير ذهنه وقوة في ملكة الخيال، يمكن له غالب الأحيان أن يفعل بواسطة ظاهر من الانفعال (المصطنع) ما لا يفعله بالانفعال الحقيقي. خذ العاشق عن جِدٍّ مثلًا، فإنه يكون في حضرة محبوبته، في حرج من أمره، متعثرًا وغير جذاب إلا قليلًا. أما الذي يتظاهر فحسب بأنه **عاشق**، وله في ذلك باع طويل، فيمكن له أن يمثل دوره على سجيته إلى حد يوقع فيه بالمسكينة في حبائله؛ ومرد ذلك أن قلبه لم يقع له أي تنبيه، وأن ذهنه صاف، وأنه بذلك متحكم تمامًا في الاستخدام الحر لبراعته ولقواه حتى يحاكي محاكاة عفوية جدًّا دور العاشق.

وأما الضحك الذي يكون عن حسن نية (عن صدق) فهو (من حيث ينتمي إلى انفعال الفرح) **ودود**(80)، في حين أن الضحك الساخر (الاستهزاء) **عدواني**(81). والذي تستوي عنده الأمور(82) (مثل تيراسون، يتقدم بثبات، وعلى رأسه قلنسوة نومه بدل شعره المستعار وقبعته تحت إبطه، وقد استغرقه الجدل بخصوص المفاضلة بين القدامى والمحدثين بشأن العلوم)(83)، فهو أكثر الأحيان مدعاة للنوع الأول من الضحك؛ وذلك أنه **يُضْحَكُ منه**، ولا **يُضْحَكُ عليه**. فإن **الطريف** الذي لا يخلو من ذكاء يثير الضحك، دون أن يكون ذلك مسيئًا له، وهو يضحك مع الآخرين. أما الضاحك الآلي (دون روح) فهو امرؤ تافه يفقد معه المجلس كل مذاق. والذي لا يشارك نظراءه الضحك في المجلس أبدًا هو إما نَكِدٌ أو متحذلقٌ. والأطفال، ولا سيما [VII:265] الفتيات الصغيرات يتعين تعويدهن منذ نعومة أظفارهن على الضحك الصادق غير المتصنع؛ من أجل أن النحو الذي تتألق به قسمات الوجه، بفعل ذلك الضحك، ينطبع في الباطن شيئًا فشيئًا ويشكل عمادًا **لاستعداد** للمرح والتودد والألفة التي يمهد لها هذا التقرب من فضيلة المعاشرة الحسنة منذ وقت باكر.

أن نجعل من أحدهم في مجلس عرضة للتهكم (للازدراء)، دون أن يكون ذلك جارحًا له (سخرية دون نبزات لاذعة)، وأن ينساق له الغير بما يملك من الرد عليه متى شاء، ويثير ضحكًا مرحًا، فذلك مما تنتعش به المجالس بسبيل الترفق والتهذيب. ولكن إن كان ذلك على حساب أحد النّوْكى يُتلقّف من واحد إلى آخر كما تُتلقّف الكرة، فإن الضحك الذي يمازجه اللؤم، يكون مفتقرًا بالأقل لجودة الحس؛ وإن جرى الأمر مع طفيلي يقبل، طلبًا للهو، بكل طواعية هذه اللعبة الدنيئة أو يجعل نفسه متظاهرًا بدور المجنون، فذلك دليل على فساد الذوق وعلى هوان الشعور الأخلاقي من جانب أولئك الذين يضحكون في هذه الحال ملء شدقيهم. أما الحال الذي من شأن مهرج البلاط الذي هو مكلف بإضفاء بهارات من المرح على الطّعام، لأجل أن يُضحك شخصًا هو في أعلى مقام إضحاكًا لطيفًا، فهو، من حيث أخذته، إما **فوق** كل نقد أو **دونه**.

في الأهـواء
80 §

إن **الإمكان** الذاتي لنشوء شوق يتقدم على تمثل موضوعه هو **الانقياد**(84) (propensio)، أما **الإكراه**(85) الباطني للملكة الشوقية حتى تظفر بموضوعها، من قبل أن يُعرف، فهو الذي يقابل

الغريزة[86] (مثل غريزة النكاح او غريزة الوالدين عند الحيوان لحماية الصغار، وغير ذلك). والرغبة الحسية التي تصلح قاعدة للذات تسمى **ميلًا**[87] (inclinatio). والميل الذي يمنع العقل من مقارنته، بالنظر إلى اختيار ما، بجملة الميول كلها، هو **الهوى**[88] (passio animi).

والظاهر عند أدنى نظر أن الأهواء، من حيث تنساق إلى الاقتران بالتفكير في أكثر حالاته سكونًا، ولا تكون بالتالي غير متأمَّلة شأنها شأن الانفعال، ولا هائجة وعابرة، وإنما أن تتعايش، بتجذرها، حتى مع المحاجة، توقع بالحرية أكبر الأضرار، وأنه لو كان الانفعال [VII:266] **سكرًا**، لكان الهوى **مرضًا** عصيًا على كل علاج، وكان بذلك أخطر بكثير من كل الحركات العابرة للنفس، تلك التي ينشأ منها على الأقل ما يرجو به المرء إصلاح ما بنفسه؛ وإلاّ صار الهوى فتنة[89] تَبطُل معها فكرة الإصلاح من أصلها.

وقد يسمى الهوى أيضا باسم **الولع**[90] (بالمجد، بالثأر، بالتسيد، إلخ)[91]، باستثناء الولع بالحب الذي يتمثل في **الغرام**[92]. وسبب ذلك أن هذا الضرب من الشوق، متى أُشبِعَ (بالمتعة)، انقطع في الآن نفسه، بالنظر إلى الشخص ذاته على الأقل، حيث يجوز لنا بناءً على ذلك أن نعد من الأهواء غرامًا يكون شديدًا (ما دام الطرف الآخر ثابتًا على الصد)، لا حبًا جسديًا، لكون هذا الأخير لا ينطوي، فيما يخص موضوعه، على أي مبدأ من مبادئ **الوفاء**. إن الهوى يفترض دومًا لدى الذات دعوى بمقتضاها ينبغي أن تعمل طبقًا لغاية مرسومة في الميل. وهو بذلك متصل على الدوام عندها بالعقل، فلا يكون لنا أن ننسب إلى مجرد الحيوان الأعجم أهواء، ولا إلى كائنات عقلية خالصة. أما الولع بالمجد، وبالثأر وغير ذلك، من حيث لا يمكن إشباعه بالتمام أبدًا، فيُحسب من بين الأهواء التي هي أمراض لا تخفف منها العقاقير.

§ 81

والأهواء من التقرحات التي تصيب العقل العملي المحض، وهي، في الغالب من الحالات، التي لا علاج لها، لأن المريض لا يريد أن يبرأ من الداء ويتخلى عن سيادة المبدأ الذي يأتي من قبَله الشفاء وحده. وأما العقل فإنه، حتى في الميدان الحسي العملي، يسير من الكلي إلى الجزئي بناءً على المبدأ الذي بمقتضاه ينبغي لأجل إرضاء ميل ما الحذر من إلقائها في الظل أو استبعادها، وأنه يلزم الحرص على التعايش مع الميول **كلها**. و الحق أن **الطموح** عند المرء يجوز أن يكون دومًا اتجاهًا لميله يقر به العقل؛ غير أن الطامح يريد أيضا أن يكون محبوبًا من الآخرين، ويحتاج إلى عشرة حسنة بغيره، وإلى أن يحتفظ بمكانته، إلخ. ولكنه إن كان طموحه **مدفوعًا بغمرة الهوى**، صار أعمى عن مقاصده التي تدعوه ميوله مع ذلك إلى أخذها في الحسبان؛ أما أن يكرهه الآخرون، أو ينفروا من معاشرته، أو أن يبسط يده كل البسط فيقعد ملومًا محسورًا، فذلك ما لا يبالي به أصلًا. ذلك هو الجنون بعينه (أَخْذُ **جزء** من غايته على أنه **جماع** غاياته) الذي يناقض العقل رأسًا في مبدئه الصوري. [VII:267]

فلذلك لم تكن الأهواء، شأن الانفعالات، مجرد أحوال نفسية **بائسة**، حاملة لشقاوات كثيرة؛ وإنما هي أيضًا، بلا استثناء، من الأحوال **الرديئة**، حيث إن أفضل شوق، حتى الذي ينتمي (بحكم المادة) إلى الفضيلة، وإلى الإحسان(93) مثلًا، هو مع ذلك (بحكم الصورة)، متى انقلب إلى هوى، لم يصر فاسدًا **من وجهة نظر براغماتية** فحسب، بل ملومًا **من وجهة نظر أخلاقية** أيضًا.

والانفعال من الأمور التي تسبب ضررًا فوريًا للحرية وللتحكم في النفس. وأما الهوى فلا يأبه لذلك ويجد متعته ورضاه في العبودية. وإذا كان العقل لا يتهاون فيما يرسله من نداء إلى الحرية الباطنية، فإن المسكين يئن تحت وطأة قيوده، التي لا يقدر منها فكاكًا: ولعلها بمعنى ما قد صارت بعد جزءًا من أعضاء بدنه.

ومع ذلك فإن الأهواء لا تعرى عمن يقف لها من المادحين(94) (هل من مكان لا وجود فيه لهؤلاء، وقد تسرب الفساد واتخذ مكانه بين المبادئ؟)، حتى إنه ليقال «إنه لا شيء بعظيم يؤتى في العالم دون أهواء جامحة، وأن العناية نفسها قد تكفلت بحكمة بزرعها في الطبيعة البشرية كدافعات لها»(95) ذلك ما يمكن لنا أن نقر به دون شك بشأن كثرة **الميول** التي ليس بوسع الطبيعة الحية (بما فيها التي تخص الإنسان) أن تستغني عنها، من حيث هي حاجة طبيعية وبهيمية. أما أن يجوز لها أو يتعين عليها أن تصير من **الأهواء**، فذلك ما لم تقض به العناية؛ فإنّا قد نغفر للشاعر أن يصورها من وجهة النظر هذه (كأن نقول مع بوب مثلًا: «لو كان العقل بوصلة، لكانت الأهواء رياحًا»)(96)؛ على أنه ليس من الجائز في حق الفيلسوف أن ينساق وراء هذا المبدأ، ولو كان ثمن ذلك تقريظ الأهواء كاستعداد مؤقت للعناية رَكَزته عمدًا في الطبيعة البشرية، أملًا أن يبلغ الجنس البشري ما ينبغي له من رتبة في الحضارة.

تقسيم الأهواء

ويكون تقسيمها إلى أهواء من جنس الميل **الطبيعي** (فطرية) وأهواء من جنس الميل الصادر عن **حضارة** الإنسان (مكتسبة).

فأما الأهواء التي من الجنس **الأول** فهي النزوع إلى **الحرية** [VII:268] وإلى **شهوة النكاح**، حيث يتصل كلاهما بالانفعال. وأما تلك التي من الجنس الثاني فهي **الولع بالمجد**، و**بالرئاسة**، و**بالكسب**، لا من حيث ترتبط بشدة الانفعال، وإنما بالعناد الذي في دعوى معتمدة لأجل غايات بعينها. وهذه يجوز أن نسميها أهواء **جامحة** (passionnes ardentes)، وتلك، شأن التقتير، أهواء **باردة** (frigidae). على أن جميع الأهواء هي أشواق تجري بين البشر ونظرائهم فحسب، لا بينهم وبين الأشياء، ولعلنا أن نتصور ميلًا قويًّا إلى أرض خصيبة أو إلى بقرة، من جهة الانتفاع بهما، لا **عطفًا**(97) عليهما بأي وجه (من الذي يقوم على ميل إلى **الاجتماع** بالآخرين)؛ ولا هوى أصلًا.

أ.
في الميل إلى الحرية بوصفه هوى
§ 82

وهو أشد أنواعه عند الإنسان الذي على الفطرة، على حال لا يمكنه فيها أن يبلغ، في صلته بالآخرين، إلا مطالب متبادلة.

أما الذي ليس في وسعه أن يكون سعيدًا إلا بمقتضى اختيار من **الغير** (وإن كان كريمًا كل الكرم)، فأحق أن يشعر بنفسه بأنه شقي. إذ ما الضمان الذي له ليجعل حكم قريبه ذا الشأن على السعادة مطابقًا لحكمه؟ إن المتوحش (الذي لم يألف العبودية بعد) لا يعرف شقاءً أعظم من الوقوع في هذا الحال، وهو على حق، ما دام لم يضمن له ذلك أي قانون عمومي، وذلك إلى الحد الذي يجعله الانضباط قادرًا على الصبر شيئًا فشيئًا. من ذلك جاءت حالة الحرب الدائمة، بقصد إبقاء الآخرين على أبعد مسافة ممكنة عنه، والعيش هائمًا على وجهه في الصحارى. وإذا كان الطفل، حالما يُنتزع من رحم أمه، يُقبل على الدنيا على خلاف سائر الحيوان، بصيحة قوية يطلقها، فإن ذلك راجع على الأرجح إلى هذا السبب الوحيد: أنه يجد في عجزه عن استخدام جوارحه **قهرًا**، وأنه يعلن بذلك عن مطالبته بالحرية (التي لا أحد من سائر الحيوان له تمثل لها)(98). إن البدو من الشعوب، الذين [VII:269] (بما يحيون من حياة الرعاة)، لا يرتبطون بأي أرض، كحال العرب مثلًا، يتمسكون بنمط عيشهم تمسكًا شديدًا، حتى وان كان غير خال تمامًا من القهر، فتراهم وقد تحلوا بروح من الترفع تجعلهم ينظرون إلى **الحضر** من الشعوب نظرة احتقار، الأمر الذي لم يمنعهم منه ما يحتملون من المشاق التي لا ينفك منها معاشهم طيلة ألوف من السنين. أما الشعوب التي تعتاش على الصيد فقط (مثل **التونغوس**)(99)، فقد بلغت طور التحضر فعلًا من خلال هذا الشعور بالحرية (الذي يميزهم عن سائر القبائل الشبيهة بهم). هكذا فإن مفهوم الحرية لا يعمل وحده من بين القوانين الأخلاقية على إيقاظ انفعال يجوز لنا أن نسميه حَميّة(100)، وإنما التصور الحسي الصرف للحرية الخارجية يرفع الميل إلى التعلق به أو إلى توسيعه بالقياس إلى مفهوم الحق، إلى حد يبلغ الهوى الشديد.

أما لدى مجرد الحيوان، فلا يجوز أن نسمى الميل في أشد صوره (مثل الذي يكون في التزاوج بينها) باسم الهوى: وذلك أنهم قد حرموا العقل الذي له وحده أن يقيم مفهوم الحرية، والذي يكون في صدام مع الهوى؛ بهذا المعنى يكون فوران الهوى غير محسوب على الإنسان. وقد يقال عن الناس إنهم يحبون بعض الأشياء (كالشراب واللهو والصيد)، أو يمقتون بعضها (كالمسك والعرق) **بشغف:** ولكنا لا نسمي مختلف هذه الميول أو المنافرات(101) **أهواء** كثيرة، لكونها من الغرائز المختلفة الكثيرة، أعني كثرة من أنماط الملكة الشوقية **انفعالية صرفة**، وأنها بذلك لا تستأهل أن تصنف بناء على موضوعات الملكة الشوقية من حيث هي أشياء (لا تحصى ولا تعد)، وإنما بناء على [VII:270] مبدأ استعمال أو سوء استعمال الناس فيما بينهم لأشخاصهم ولحريتهم،

متى عمد أحدهم إلى رد نظيره إلى مجرد وسيلة لغاياته. إن الأهواء لا وجه لتصريفها حقًا إلا للناس، ولا إرضاء لها إلا بهم.

وهذه الأهواء هي **الولع بالمجد**، و**الولع بالرئاسة**، و**الولع بالكسب**.

ولما كانت من الميول التي تهدف فقط إلى حيازة الوسائل اللازمة لإشباع كل الميول المتصلة مباشرة بالغاية المطلوبة، كانت مغلفة بقشرة من عقل: أعني السعي إلى فكرة قوة مرتبطة بالحرية هي التي تمكنها من بلوغ أية غاية ترنو إليها. إن حيازة الوسائل التي تيسر إرضاء **أي** غرض **كان** إنما تقطع شوطًا أبعد من الميل الموجه نحو تطلع جزئي ونحو إرضائه. وإن ذلك أيضا هو ما يجوز لنا أن نسميها ميولًا إلى الضلال، مفادها أن تُقدّر ما هو من بادئ الرأي الذي للغير بخصوص قيمة الأشياء بعين التقدير الذي تستحقه قيمتها الفعلية.

ب.
في الرغبة في الثأر بما هي من الأهواء
§ 83

لما كانت الأهواء مجرد ميول يوجهها الناس للناس، وكانت هذه الميول موجهة إما إلى غايات متفقة أو إلى غايات متضاربة، بمعنى كونها من الحب أو من البغض؛ ولما كان مفهوم الحق، من أجل صدوره صدورًا مباشرًا عن مفهوم الحرية الخارجية، يشكل دافعًا شديد الأهمية شأنه أن يحرك الإرادة أكثر من ذلك الذي يحرك المروءة؛ تبين أن البغض الناتج عن ظلم واقع على المرء، أعني **الرغبة في الثأر**(102)، هو من الأهواء الصادرة عن الطبيعة البشرية لا مناص منها، وأنه، أيًا كان مبلغها من السوء، فإن دعوى العقل، بناءً على ما هو مباح من **الرغبة في العدل**(103)، الذي تشكل **الرغبة في الثأر** صنوًا له، تختلط بهذا الميل الذي يصير واحدًا من أعنف الأهواء وأكثرها تجذرًا في النفوس؛ وحينما يظهر أن جذوتها قد انطفأت، فإنها تترك دومًا شيئًا من البغض في السر، يسمى **ضغينة**(104)، هي أشبه شيء بنار تلتهب تحت الرماد.

وأما الرغبة في أن يجتمع المرء بنظرائه في حال تكون صلته بهم على وجه قائم **بالقسط**، فليست من الهوى في شيء، وإنما هي مبدأ محدد [VII:271] للإرادة الحرة بواسطة عقل عملي محض. بيد أن **القدرة على إثارة** هذه الرغبة بمجرد حب الذات(105)، أي بما تجتبيه من المصلحة لا غير، لا بالاستناد إلى تشريع يسري على أي كان، هي دافع حسي للبغض، لا بإزاء الظلم، وإنما بإزاء من هو **ظالم** لنا: وهو ميل (إلى الملاحقة والتحطيم)، من شأنه، من حيث هو قائم على فكرة، لا تخلو والحق يقال من أنانية، أن يحول الرغبة في العدل بإزاء المنتهك، إلى رغبة في الانتقام، غالبًا ما تذهب بعيدًا في الضلال، إلى حد يعرض فيه للمرء أن يسير بنفسه إلى حتفها، وإن لم يفلت

الغريم منها، ويجعل هذا البغض (في حالة الثأر للدم) متوارثًا حتى بين الشعوب؛ ذلك كما يقال أن دم الضحية التي لم يؤخذ بثأرها **يصرخ**، حتى يغسل الدم الذي أهرق بغير ذنب بدوره بواسطة الدم، ولو كلف ذلك التضحية بخَلَفٍ لا ناقة له ولا جمل في الأمر.

ج.
في الميل إلى نيل القدرة للتأثير في الآخرين عمومًا
84 §

قد يكون هذا الميل هو الأقرب إلى العقل العملي التقني، أعني إلى دعوى التعقل. أما تمكن المرء من السيطرة على ميول الآخرين لأجل القدرة على توجيههم وتحديدهم طبقًا لمقاصده، فذلك يكاد أن يكون معادلًا لجعلهم **ملكًا** له وكأنهم مجرد وسائل لإرادته. فلا عجب أن يكون السعي إلى مثل هذه **القدرة**(106) للتأثير في الآخرين، من جنس الأهواء.

إن هذه القدرة تنطوي في ذاتها على ثلاث قوى: **المجد**، و**الرئاسة**، و**المال**؛ الأمر الذي يمكن أيما امرئ، إن هو حاز هذه القوى، من أن تكون له السطوة على أي إنسان، سواء أكان ذلك بواحدة منها أم بغيرها، ويتيسر له استخدامها وفقًا لمقاصده، فأما الميول المقصودة في هذا المقام، حينما تتحول إلى أهواء، فهي **الولع بالمجد**، و**الولع بالرئاسة**، و**الولع بالكسب**. والإنسان يصير ها هنا ألعوبة (مضلَّلًا) بيد ميوله الخاصة، وهو، بما ينتحل من هذه الوسائل، يخطئ غايته القصوى؛ ولكنا في هذا المقام لا نتكلم في **الحكمة**، التي لا تجيز أي هوى بأي وجه، وإنما في **التعقل** فحسب، الذي بفضله يمكن لنا أن نمسك بناصية المجانين.

أما الأهواء بوجه عام، وأيًا كانت شدتها بفعل ما يسندها من الدوافع الحسية [VII:272]، فليست شيئًا غير **دلائل ضعف** بالنظر إلى ما يقضي به العقل للإنسان. ولذلك فإن الحويط من الناس هو أقل قدرة على استعمالها لمقاصده من أن يكون الهوى الذي يهيمن على الغير من الناس أشد وأقوى.

وأما **الولع بالمجد** فهو من آيات ضعف الرجال التي تمكّن من التأثير فيهم من خلال **رأيهم** بالذات؛ وكذا الولع بالسيادة يجعل التأثير فيهم من قبل **الخشية**، والولع بالكسب من قبل **المصلحة** الخاصة. وفي كل الأحوال فإن الأمر يتعلق بعبودية تعطي الآخر، الذي يسيطر عليه، القدرة على استخدام ميول الغير لمقاصده الخاصة. على أن الوعي بهذه القدرة في ذاتها وبحيازة الوسائل الكفيلة بإشباع ميولها إنما شأنه أن يثير الهوى أكثر مما يثيره استخدامه.

أ- الولـع بالمجـد
85 §

وهو غير **حب التمجيد**(107)، الذي هو من التقدير الرفيع الذي يحق للمرء أن ينتظره من الآخرين بشأن قيمته الباطنية (الأخلاقية)، وإنما هو سعي إلى **السمعة**(108)، يُكتفى فيه بالظاهر من الأمور. والتكبر (ادعاء أمر بإزاء الآخرين يجعلهم يتصاغرون مقارنة بنا، وهو ضرب من الجنون يفعل فعله بالضد من غايته)، أقول إن هذا التكبر(109)، مجرد **امتداحه** يوقع المجنون الذي استولى عليه تحت طائلته بفعل هذا الهوى. والمدّاحون(110) المتملقون الذين يسارعون لقول ما يناسب لشخصية من ذوات القدر والمقام، يؤججون هذا الهوى الذي يضعفها، وهم من بعد ذلك مفسدون للعظماء والأشداء من الرجال الذين يستسلمون لهذه الغواية.

و**التكبر** رغبة في التمجيد غير متحققة تفعل فعلها بالضد من غايتها الخاصة، وليس لنا أن نعدها وسيلة مقصودة لاستخدام الغير [VII:273] (الذين يحرص صاحبنا على أن يبعدهم عنه) لأغراض شخصية؛ بل الأحرى أن يصير المتكبر أداة بأيدي المخادعين(111)، وقد جعلوا منه أرعنًا. ولقد سألني أحد التجار من الشرفاء والعقلاء يومًا: «لمَ يكون المتكبر دومًا وضيعًا؟» (وقد جرب بنفسه أنه حينما يتفاخر المرء بثروته بأن يستظهر قوته الفائقة في عالم التجارة، لا يجد أي حرج، متى آلت ثروته إلى الخسران، في أن يزحف بين يديه). والرأي عندي هو التالي: أنه لما كان التكبر من جنس الإيعاز للغير حتى **يحتقر** نفسه مقارنة بالمتكبر، لم تكن مثل هذه الفكرة لتخطر على البال إلا لمن يشعر في نفسه بالاستعداد للوضاعة. وأن التكبر ينطوي من قبلُ في ذاته على علامة دالة لا تخطئ تنبئ بالوضاعة التي يتسم بها مثل هؤلاء الناس.

ب- الولع بالرئاسة

وهذا الجنس من الهوى ظالم في حد ذاته، وهو متى تجلى جلب المعارضة لنفسه من الجميع. ولكنه مع ذلك يبتدئ من الخشية من الوقوع تحت هيمنة الآخرين، ويحرص متى سنحت الفرصة على اكتساب التفوق عليهم؛ الأمر الذي هو مع ذلك من الوسائل المشبوهة وغير العادلة لاستخدام أناس آخرين لأجل تحقيق غاياته الخاصة: فهو من وجه يستفز معارضتهم، ولذلك هو **متهور**، ومن وجه آخر تجده يناهض هذه الحرية التي تخضع إلى قوانين، والتي يتطلع إليها كل واحد، ولذلك هو **ظالم**. وأما ما يتعلق بفن السيادة بنحو **غير مباشر**، مثل ذلك الذي تعمد إليه النساء باستخدام الرجال لغاياتهن بما يوقعن في أنفسهم من الحب، فلا يدخل في هذا الباب: وذلك لكونه لا يفترض أي قهر، وإنما يعمد إلى الهيمنة على الذي هو أدنى وتكبيله اعتمادًا على ميله هو. الأمر الذي لا يعني أن طائفة الإناث من جنسنا خالية من الميل إلى السيادة على طائفة الذكور (إذ لو عكسنا لأصبنا)؛

وإنما هي لا تستخدم لهذا الغرض عين **الوسيلة** التي يستخدمها الرجال، أي ما يتاح لهم من مزية **البطش** (مثلما يوحي بذلك لفظ herrschen = ساد، حكم)، وإنما تلجأ إلى المزية التي توفرها لها **المفاتن**، الأمر الذي يعني أن الطائفة الثانية بها ميل إلى الخضوع. [VII:274]

ت- الولع بالكسب

المال هو كلمة السر، ومن رضي عنه بلوتوس تشرع أمام وجهه كل الأبواب، التي تظل موصدة دون من كان أقل غنى. إن اختراع هذه الوسيلة، التي لا فائدة منها (أو على الأقل لا يلزم أن تكون لها) إلا مساعدة الناس على تبادل ما ينتجون، وكذلك أيضًا كل الخيرات المادية، قد أثار، خصوصًا بعد أن جُسّمَ بواسطة المعادن، ولعًا بالكسب، ولو كان مجرد الامتلاك لا يحدث أية متعة، إذ حتى وإن صحبه (لدى البخيل) إمساك عن كل صرف، فإنه ينطوي على قوة يُظن بها أنها تكفي لتعويض فقدان كل القوى الأخرى. ولئن كان خاليًا تمامًا من كل بعد روحاني، حتى وإن كان محكومًا بنحو آلي بحت، ولم يكن ملومًا من الناحية الأخلاقية دومًا، فإن هذا الهوى، الذي نجده في الأكثر عند كبار السن (لتعويض ما ينتابهم من العجز الطبيعي)، والذي جعلنا ننسب إلى هذه الوسيلة الكونية، جراء ما لها من تأثير عظيم، اسم **المتاع**(112)، هو متى ظهر للعلن تمكّن ولم يطرأ عليه أي تبديل، وأنه إذا ما كان الأول من الأهواء الثلاثة **مكروهًا**، والثاني **مخيفًا**، كان الثالث **منكورًا**(113).

في الميل إلى الضلال بوصفه من الأهواء
§ 86

و**الضلال**(114) من حيث هو حافز للشهوات، أعني به التضليل العملي الباطني الذي يأخذ العنصر الذاتي للعلة المحركة على أنه موضوعي؛ ذلك أن الطبيعة تبحث من وقت لآخر عن حوافز أشد للقوة الحيوية حتى تنعش نشاط الانسان، بحيث لا يتلاشى الشعور بالحياة في مجرد **الاستمتاع**. وإن لها لهذه الغاية أن تخطف أنظار الإنسان الكسول بطبعه، بحكمة فائقة وبإحسان، بموضوعات اصطنعتها مخيلته، بأن تظهرها وكأنها تمثل غايات حقيقية (بوصفها طرقًا لاكتساب المجد والسلطان والمال)، وهي الموضوعات التي توفر له، والحال أنه لا يلبي **حاجته** إلا كرهًا، ما **ينشغل** به [VII:275] وتيسر له مما **يفعل** و**يترك** الشيء الكثير؛ حينئذ تكون المصلحة التي يراعيها في ذلك مصلحة من جنس التضليل الصرف، إذ تجعل الطبيعة الإنسان بذلك في حقيقة الأمر ألعوبة بيدها وتسيره (وهو ذات) لغايتها هي: والحال أنه يبقى (موضوعيًا) مقتنعًا أنه قد اتبع

الغاية التي رسمها لنفسه. هذه الميول التي من جنس الضلال، ومن حيث إن الخيال يعمل فيها بطريق الخلق الذاتي، إنما هي مدفوعة إلى أن تصير **هوائية**[115]، وذلك على أعلى درجة ممكنة، لا سيما إن كان محركها **التنافس** بين الناس.

فالأطفال الذين يلعبون بالكرة، أو يتصارعون، أو يتسابقون أو يمثلون دور الجنود؛ وكذا الكبار الذين يلعبون في وقت لاحق الشطرنج أو الورق (انشغال يؤدي في اللعبة الأولى إلى إنماء صرف للذهن، وفي الثانية إلى ربح المال). والمواطنون أخيرًا الذين يقامرون في المجالس العامة فيلعبون لعبة الفرعون[116] أو النرد، كل أولئك تدفعهم الطبيعة بما تحسن من التدبير على غير علم منهم إلى أن يجازفوا بضربات حظ، حيث يختبرون قوتهم بمواجهة الآخرين: وإنها بذلك إنما تريد فعلًا أن تحمي القوة الحيوية بوجه عام من الكلال وأن تبقيها على حال النشاط. ومثل هذين المتنافسين يظنان أنهما يلعبان الواحد مع الآخر؛ والحال أن الطبيعة في واقع الأمر هي التي تلعب مع كليهما، الأمر الذي يقنعهما به العقل بوضوح إن هما تأملا في النحو الذي يدل على التفاوت بين الوسائل المتبعة وبين الغايات التي رسماها. ولكن الأريحية التي يحدثها هذا الضرب من الإثارة، من أجل أنه متصل اتصالًا شديدًا بأفكار (وإن تُأوِّلَتْ تأويلًا سيئًا) مضللة، هي سبب يدعو إلى الانقياد إلى أشد أنواع الهوى وأدومها[117].

والميول التي من جنس الضلال تجعل الإنسان الضعيف مصدقًا بالخرافات[118]، والمصدق ضعيفًا، أعني مدفوعًا إلى انتظار ظروف ليست من **الأسباب الطبيعية** (الخشية من شيء ما أو عقد الأمل عليه) للنتائج التي لا تخلو من أهمية مع ذلك. فالقناصون، والصيادون في البحار، والمقامرون (في اليانصيب بوجه خاص) هم من المصدقين بالخرافات، وأما الضلال الذي يؤدي إلى **الخداع**، أي: أخذ الذاتي على أنه موضوعي، وأخذ وجدان الحس الباطني على أنه معرفة بالأمر نفسه، يجعل الانقياد إلى التخريف مفهومًا [276: VII].

في الخير الطبيعي الأسمى
§ 87

إن أعظم متعة حسية من التي لا يخالطها شيء مما تعافه النفس هي، في حالة الصحة الجيدة، **الراحة بعد العمل**. ذلك أن الاستسلام إلى الراحة دون عمل سابق في تلك الحالة عينها إنما هو **الكسل**. ومع ذلك فإن تلكؤًا طويلًا إلى حد ما في العودة إلى ما يشغل المرء من **شؤون**، والانقطاع (far niente) اللطيف الذي يستجمع به المرء قواه، ليسا من الكسل في شيء: ذلك أنه يمكن لنا (حتى في اللعب) أن نكون **منشغلين**[119] بشكل لطيف ونافع في الآن نفسه؛ وأما تغيير الأعمال من حيث طبيعتها الخصوصية فيمثل طرائق في الاسترخاء متنوعة: على العكس من ذلك، فإن استئناف عمل شاق تُرك ناقصًا، يقتضي قدرًا من العزم غير يسير.

وإن من بين الرذائل الثلاث: **الكسل**، و**النذالة**، و**الخداع**، تبدو الأولى هي الأدعى للاحتقار. على أن الحكم في هذا الميدان يوقعنا غالب الأحيان في اقتراف الظلم بحق الإنسان. ذلك أن الطبيعة قد نقشت بحكمة النفور من العمل المتصل في نفوس العديد من الأفراد في غريزة يجدون بها خلاصًا لأنفسهم ولغيرهم؛ من أجل أن هؤلاء لا يكون لهم أن يتحملوا، دون أن يصابوا بإنهاك أن يصرفوا قواهم لمدة طويلة أو بطريقة متكررة، وإنما هم يحتاجون إلى شيء من الراحة قصد الاستجمام. ولم يكن **ديمتريوس**(120) على خطأ حينما عزم على تخصيص هيكل لهذه الشمطاء (الكسل): إذ لو لم يكن **الكسل** موجودًا، لأحدث الشر **الذي لا يكل** من الأضرار ما يفوق ما أحدثه إلى الآن؛ ولو لم تشفق **النذالة** على الناس، لكان التعطش إلى الدماء بالحروب قد قضى على البشر أجمعين، ولو لم يكن ثمة **خداع** [ما دام بين الخونة الذين يجتمعون بعدد كبير للتآمر، كالأمر في كتيبة من الجيش مثلًا، ثمة خائن دومًا]، لآلت دول كثيرة إلى السقوط جراء ما في الطبيعة البشرية من مكر السوء بالفطرة.

إن النوازع الأشد للطبيعة، التي تمثل العقل (مدبر العالم) الذي يرعى، من وراء حجاب، الجنس البشري، بحكمة عليا وينشغل بأعظم خير طبيعي للعالم بعامة، دون حاجة لتدخل العقل البشري، هي **حب الحياة**(121)، و**حب النكاح**(122)؛ الأول لحفظ الفرد، والثاني لحفظ النوع، ما دام اتحاد الجنسين هو الذي يحفظ بنحو جامع **تقدم** الحياة التي ينعم بها جنسنا بما له من عقل، حتى وإن كان هذا الجنس مندفعًا اندفاعًا مقصودًا إلى **تدمير** نفسه (بواسطة الحرب)؛ الأمر الذي لا يمنع المخلوقات العاقلة، المغتنية بالحضارة دومًا [VII:277]، من أن تعرض على الجنس البشري في القرون القادمة بوضوح أفقًا لحالة من السعادة لا رجوع عنه.

في الخير الطبيعي الأخلاقي الأسمى
§ 88

وأما الصنفان من الخير: **الطبيعي** و**الأخلاقي**، فلا **يخالط** أحدهما الآخر أصلا؛ فإنهما لو حدث ذلك يتعطلان ولا يمكن لهما أن يفعلا شيئًا لأجل السعادة الحقيقية؛ أما الميل إلى **كرم العيش**(123) وإلى **الفضيلة**(124)، فيما بينهما من التنازع، وما يفرضه مبدأ الميل الثاني على مبدأ الأول من التقييد، فيشكل غاية الكريم من الناس بتمامها، من حيث هو كائن حسي من وجه، وكائن أخلاقي وعقلي من وجه آخر؛ على أن هذا الأخير، لكون الخلط بين الصنفين المذكورين من الخير لا مفر منه عند المراس، يحتاج إلى الفصل بينهما بوسائل متناقضة (reagentia)، ليعلم أي العناصر وأي النسب الداخلة في تركيبها، يمكن لها أن تحدث، عند اجتماعها، لذة بسعادة **مهذبة تهذيبًا أخلاقيًا**(125).

إن المزاج الفكري الذي يجمع بين كرم العيش وبين الفضيلة في **المعاشرات**(126) هو **الإنسانية**. وأما الدرجة الأولى فلا تؤخذ في الحسبان؛ إذ البعض، فيما يبدو له مطلوبًا بهذا الشأن، يبالغ فيما يطلب، والبعض الآخر يرضى بالأقل، على أن المهم لا يخرج عن نمط العلاقة التي يكون بها الميل إلى كرم العيش مقيدًا بقانون الميل إلى الفضيلة.

وحسن المعشر(127) فضيلة أيضًا، ولكن **الميل إلى معاشرة الناس**(128) غالبًا ما ينقلب إلى درجة الأهواء. وإذا كانت متعة الحياة الاجتماعية أقرب إلى الإسراف وأدعى إلى التبذير، فإن حسن المعشر الذي هو زيف ليس بفضيلة أصلًا، وإنما هو من كرم العيش الذي يمثل انتهاكًا لحدود الإنسانية.

* * *

إن الموسيقى، والرقص واللعب من صور الاجتماع الصامت (حيث أن الكلمات القليلة التي تتبادل في اللعب ليست حديثًا من الذي يقتضي تواصلًا متبادلًا بين الأفكار). فأما اللعب الذي لا يصلح، فيما يُزعم، إلا لملء فراغ [VII:278] الحديث بعد الطعام، فهو بوجه عام رأس الأمر: فمن حيث هو وسيلة للكسب، تثار به الانفعالات بشدة، ويُعقد بشأنه اتفاق معين للمنفعة الخاصة، لأجل أن يسلب بعضهم بعضًا في جو من المودة عظيم، وأن يصار إلى رفع ضرب من أثرة تامة، طالما أن اللعب جار، إلى رتبة المبدأ الذي لا يمكن لأحد أن ينقضه. ومن هذا الحديث، وعلى الرغم مما يمكن أن يجر معه من الحضارة بأساليب التأنق، فان الجمع بين كرم العيش وبين الفضيلة، أي الإنسانية الحقيقية، ليس له أن يُمنّي نفسه بتزيُّد فعلي إلا بشق الأنفس.

فأما كرم العيش الذي يظهر أنه موافق كأحسن ما يكون للإنسانية فهو **مطعم حسن في مجلس حسن** (متنوع إن أمكن)؛ هو الذي قال عنه شسترفلد(129): إن عدة الحاضرين فيه لا ينبغي أن تقل عن عدة **ربات النِّعم**(130) ولا أن تزيد عن عدة **ربات الإلهام**(131)(132).

فلو أخذتُ مائدة مؤلفة من رجال من أصحاب الذوق فقط (تجمع بينهم رابطة إستطيقية)(133)، بحيث لا يكون غرضهم المشاركة في الطعام، وإنما الاستمتاع بوجود بعضهم مع بعض (فلا يتجاوز عددهم في هذه الحال عدد النِّعم بكثير): للزم ألا يكون القصد من هذه المائدة الصغيرة إشباع الحاجة الجسمانية -التي يمكن لأي واحد أن يبلغها بمفرده- وإنما الانبساط بالمجالسة، الذي يبدو أن هذه المائدة مجرد وسيلة له لا غير؛ في هذا المقام، يكون العدد المذكور كافيًا لتلافي انقطاع الحديث، وكذلك لمنع تشتته في مجموعات صغيرة منعزلة بعضها عن بعض حيث يجد كل واحد نفسه مع أقرب المدعوين إليه. وهو ما لا صلة له بما يقتضيه الحديث من الذوق [VII:279]، الذي هو متصل بالتحضر دومًا شرط أن يكلم المرء الجميع (ولا يقتصر على جليسه): والحال أن الحفلات المهيبة المزعومة (الباذخة بالأطعمة والأشربة) ليس فيها ذوق أصلًا. ولعله من البين بنفسه، في كل أصناف الموائد، بما في ذلك المآدب، أن الحديث الذي ينطق به على مسامع الحاضرين أحد الضيوف غير المتحفظين بشأن أحد من الغائبين، لا يجوز أن يدور **خارج** هذا المجلس ولا أن يُنقل. وذلك أن أي اجتماع حول مائدة، وإن لم يكن ثمة عقد متفق عليه بهذا

الخصوص، يخضع إلى مبدأ مقدس وإلى واجب التزام الصمت بالنظر إلى ما يمكن أن يُحدث ذلك من حرج في الخارج لأحد الحاضرين؛ ذلك أنه دون هذه الثقة، سيكون الاستمتاع بالمجلس، الذي هو ذو نفع عظيم في تهذيب الثقافة الأخلاقية، وما يغنمه المرء من اللذة في ذلك، في حكم الباطل. فلذلك لن أتردد، إن حدث لأحد أصدقائي، في مجلس من الذي **يُزعم** أنه علني (والحق أنه مهما اتسع، لا يكون **مجلس الضيوف** دومًا إلا مجلسًا خاصًّا، وإن مجتمع المواطنين فحسب بوجه عام، بما هو فكرة، هو علني) أقول، لن أتردد، إن اغْتِيِبَ بكلام مسيئ له، في الدفاع عنه عند اللزوم بعبارات حازمة وشديدة متحملًا في ذلك كل التبعات؛ على أني لا أسمح أن أستعمل وسيلة لنشر هذه الأقاويل المشينة ونقلها إلى المعنيّ بها. - فالأمر لا يتعلق فحسب **بالذوق** الاجتماعي الذي ينبغي أن يحكم الحديث، وإنما أيضًا بالمبادئ التي تسهم في دفع التداول العلني للأفكار من قبل الناس فيما بينهم من المعاشرات، والتي تضع الشرط المقيد لحريتهم.

ولعلنا أن نلحظ في هذا المقام شيئًا من التماثل بخصوص الثقة القائمة بين الناس من الذين يجتمعون على مائدة يقرّبها من أعراف قديمة، كالتي نلحظها لدى العربي الذي يجد الغريب عنده، متى حصل منه، وقد آوى إلى خيمته، على ما يسد رمقه (ولو بشربة ماء)، ما يأمن به على نفسه، أو ما يكون من شأن الإمبراطورة الروسية التي، كلما جاء للقائها وفد النواب من موسكو، وقدموا لها **الملح** و**الخبز**، أمنتهم على أنفسهم، بعد أن تتناول منهما شيئًا، من كل ما يتهددهم بمقتضى قانون الضيافة. على أن الاجتماع على مائدة الطعام يُعدّ صيغة من الصيغ الشكلية التي تعبر عن عهد الأمان.

أما أن يتناول المرء طعامه بمفرده (solipsismus convictorii) فلا يليق بمن كان **يتفلسف** [VII:280] من العلماء[134]؛ ذلك أن الأمر لا يتعلق **بآداب الطعام**[135]، وإنما (خصوصًا إن كان **يسرف في الأكل** وحده)، **بالاستهلاك**[136]، وأنه ها هنا عمل مضن لا لهوًا ينعش الخواطر. فالمرء الذي **يجلس إلى مائدة**، ويتغذى من نفسه مطرقًا أثناء ذلك منفردًا بطعامه يخسر شيئًا فشيئًا من انبساط مزاجه مما لو جالس أحدهم على المائدة واستظرف دعاباته المتنوعة، وغنم منه رصيدًا جديدًا يحيي به نفسه ولا يمكنه أن يكتشفه لو بقي وحده.

والمائدة التي تتزين بالأطايب، ويكون الغرض من تنوع الأصناف عليها أن يدوم اجتماع المدعوين (coenam ducere)، يمر الحديث عليها بأطوار ثلاثة: 1) **الحكايات**، 2) **الاستدلالات** و 3) **الدعابات**. أ. أخبار اليوم، المحلية في المقام الأول، ثم الأخبار الخارجية، من التي تنقلها الرسائل الشخصية والصحف. ب. ثم متى أُشبِعت هذه الشهوة الأولى، صار المجلس منتعشًا بالحياة؛ ولما كان من العسير عند المحاجة أن نجتنب الاختلاف في الحكم على هذا الموضوع أو ذاك مما يطرح في سير الحديث، وأنه ليس لكل واحد، في كل الأحوال، أن يرى في حكمه الخاص الدنية في رأيه، لزم أن يحتد الخصام، وأن يثير الشهية للأكل وللشرب، بما يجعل فيها، وفقًا لما يبلغه الجدل من درجة الاحتدام وما يكون من شدة الاشتراك فيه، خلاصًا للحاضرين.

ج. وذلك أنه لما كانت المجادلة دومًا ضربًا من العمل ومن الجهد، وأنهما يصيرا مُرهقيْن بسبب ما نال الحاضرون من لذة عظيمة الغناء، انقلبت المحادثة بطريقة طبيعية إلى مجرد لعبة من ألعاب الذهن، هي في جزء منها مقصودة لإثارة انتباه السيدات الحاضرات [VII:281] اللاتي

تُوجَّهُ إلى جنسهن دعابات ظريفة بروح ودية، دون أن تسبب لهن أي حرج، بل يقتنصن الفرصة ليظهرن ما بحوزتهن من روح ساخرة، وهكذا يختتم الطعام **بالضحكات**؛ وإذا كانت هذه الضحكات عالية وصادقة، فذلك ما جعلته الطبيعة بوجه خاص تمامًا، من خلال حركة العضو الحاجز والأمعاء، موجهًا إلى المعدة لأجل الهضم والارتياح البدني الذي يحدثه؛ والحال أن المدعوين يتخيلون أنهم يجدون -ويا للعجب!- فيما هو من قصد الطبيعة عملًا من تهذيب الروح(137). وأما الموسيقى التي تصاحب مائدة الطعام كالتي يأتي بها أهل المقام إلى مآدبهم فهي أسوأ الشناعات ذوقًا مما جادت به قريحتهم من الفسوق(138).

والقواعد التي تميز مائدة ذات ذوق رفيع **تنعش** للصحبة هي: أ) اختيار موضوع للحديث يهم الجميع ويوفر لكل واحد دومًا الفرصة للإسهام فيه بالقسط الذي يلائمه. ب) عدم السماح بأي صمت قاتل في أثناء الحديث، وإنما بلحظات استراحة. ج) عدم تغيير موضوع الحديث دون موجب واجتناب القفز من موضوع إلى موضوع: وذلك لكون النفس في نهاية الطعام، كحالها في نهاية الدراما (وحياة العاقل من الناس أيضًا التي انقضت بأكملها) مشغولة لا محالة باسترجاع مختلف مراحل الحوار؛ وإن لم تجد حينئذ أي خيط رابط ينتظم به المجموع، انتابها الضياع والإحباط وشعرت أنها لم تغنم شيئًا من الثقافة، بل ارتدت دونها. وينبغي أن يُستوفى موضوع الحديث الذي يشغل الحاضرين، قبل المرور إلى موضوع غيره، والاتفاق بشأنه، وحين يطرأ على الحوار انقطاع، يحسُن أن يُلقي أي أحد إلى الجمع بموضوع قريب من سابقه دون أن يلحظ ذلك أحد: بذلك يمكن لشخص واحد أن يندس إلى الجمع ويقود الحوار دون أن يثير انتباه أحد من الحاضرين ولا غيرته. د) عدم السماح بنشوء **ادعاء أحدهم أنه على حق**(139) وانتشاره، لدى الذات ولدى سائر الرفقاء في المجلس: إضافة إلى أن المحادثة لما كان لزامًا ألا تكون من الشواغل، وإنما مجرد لهو ولعب ليس إلا، كان من الأنسب تحويل مثل هذه الطريقة الجدية إلى مزحة يحتال في موضع إيرادها كل الاحتيال. هـ) أما في حال نشوب خصومة جدية لا مناص منها، فإنه يجدر بالمرء أن يداوم على مسك نفسه وانفعاله على وتيرة من الانضباط تُبقي الاحترام والإحسان المتبادلين قائمين لا ينال منهما شيء؛ ففي هذا المقام يكون الأمر أعلق **بنبرة** الحديث (التي ينبغي ألا تكون صارخة ولا متعالية) منه بمحتواه: بحيث لا يرجع أي ضيف إلى بيته من هذا المجلس وقد **فسد** ما بينه وبين غيره من الود. [VII:282]

ومهما كان من تفاهة هذه القوانين التي تليق بإنسانية مهذبة، لا سيما إن قورنت بتلك التي هي أخلاقية خالصة، فإن كل ما يدفع إلى إنماء الروح الجماعية، ولو كان ذلك على شاكلة مجرد الدعاوى والأفانين الهزلية، لا يستهان بإسهامه في تغطية الفضيلة بما يليق بها من لباس، حتى وإن كان ذلك من منظور جدي. إن **صفوية الكلبي** و**زهد الناسك**، إن انقطعا عن طيب العيش الجماعي، ليسا غير أشكال ساخرة من الفضيلة لا تدعو إلى العمل بها؛ أما وقد خذلتهما النِّعم، فليس لهما أن يدعيا الإنسانية أصلًا.

---

(1) Begierde

(2) في الملكة الشوقية: **نقد العقل العملي**، نشرة الأكاديمية 5: 9؛ الترجمة العربية، ص. 51 (الحاشية)؛ **نقد ملكة الحكم**، نشرة الأكاديمية 5: 177-178؛ الترجمة العربية، ص. 75 (الحاشية)؛ **ميتافيزيقا الأخلاق**، نشرة الأكاديمية 6: 211.

(3) Neigung
(4) Wunsch
(5) Sehnsucht
(6) Leidenschaft
(7) Affect
(8) Affectlosigkeit
(9) Phlegma
(10) Affect des Zorns

(11) بخصوص هذا المثال: AK XXV, 416-417, 1122-1123

(12) Rausch
(13) Wahnsinn
(14) Raptus
(15) Unbesonnenheit
(16) Apathie

(17) pathologische : ما يصدر عن الانفعال بالحس.

(18) unklug
(19) Enthusiasm

(20) راجع أعلاه مطلع § 74.

(21) Phlegma
(22) Vergnügen
(23) Mißvergnügen
(24) Freude
(25) Traurigkeit
(26) Die ausgelassene Freude
(27) Gram
(28) Schreck
(29) Auffalende
(30) Verwunderung
(31) Zorn
(32) Bangigkeit
(33) Scham

(34) جون براون (1735-1833) J. Brown: طبيب إسكتلندي، مؤلف كتاب **أصول الطب** (Elementa Medecinae, 1780)، يرى أن ماهية البنية العضوية الحية تكمن في قابلية الإثارة، التي مقرها النخاع العصبي والنسيج العضلي؛ حيث يسمى الإفراط فيها sthenia، ونقصانها asthenia، والصحة اعتدال بينهما وتوازن بين الإثارة وبين القوى الحافزة لها.

(35) sthenische
(36) asthenische

(37) Wehmuth
(38) Von der Furchsamkeit und Tapferkeit
(39) Muth
(40) Unerschrockenheit
(41) Feigheit
(42) عبارة Plotron (المأخوذة من pollex truncato) نقلت في اللاتينية المتأخرة بعبارة murcus وكانت تدل على الرجل الذي يقطع إبهامه حتى يتلافى التجنيد للحرب [نقلا عن الفيلولوجي الفرنسي كلاوديوس سالماسيوس Claudius Salmasius (1588-1653) الذي ابتدع هذا الاشتقاق حسب كولبه]. (المؤلف)
(43) Schüchternheit
(44) Herzhaft
(45) Waghalsig
(46) Rühn
(47) tollkühn
(48) شارل الثاني عشر (1682-1718): ملك السويد، انهزم في معركة ضد الروس. بخصوص سيرته: فولتير Voltaire, Histoire de Charles XII (1731)؛ ذُكر أيضًا في: **قاموس فولتير الفلسفي**، ترجمة يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي، 2018، ص. 67: «إن رغبت في أن تغير شخصية إنسان بشكل كامل، فطهره بالمنظفات كل يوم حتى تقتله. لم يعد شارل الثاني عشر، وهو مصاب بالحمى القيحية في طريقه إلى بيندر، الشخص نفسه. كان المرء يطلُّ عليه وكأنه يطلُّ على طفل».
(49) Herzhaftigkeit
(50) Geduld
(51) اعتقاد شائع زمن كانط مفاده أن اللـفظة hallucinari مشتقة من اللاتينية allex لا من الإغريقية alaomai لم تثبت صحته حسب كولبه.
(52) Entschlossenheit
(53) Ehrliebe
(54) Dreistigkeit
(55) Blödigkeit
(56) هذه اللـفظة في حقيقة الأمر ينبغي أن تكتب Dräustigkeit (من Dräuen أو Drohen) لا Drestigkeit: ذلك أن النبرة أو السحنة التي لهذا الرجل يمكن أن تثير القلق لدى الآخرين بأنه غليظ الطبع أيضًا. وكذلك نكتب liederlich بدل lüderlich، والحال أن اللـفظة الأولى تدل على رجل خفيف الظل، ظريف، لا على من هو عالة على غيره، ولو كان حليمًا، في حين أن اللـفظة الثانية تدل على الدنيء، الذي ينفر منه الناس (من Luder = الخسيس) [تفسيرات لم تعد مقبولة عند المعجميين، وهي على الأرجح مأخوذة حسب كولبه من:
J. G. Wachter, Glossarium Germanicum, 1737]. (المؤلف)
(57) Dummdreistigkeit
(58) بخصوص الانتحار: **ميتافيزيقا الأخلاق**، نشرة الأكاديمية 6: 422-424؛ **فلسفة الأخلاق نسخة كولينز**، نشرة الأكاديمية 27: 342، 346، 369-375، 391، 394، 1427-1428.
(59) Versagen
(60) Gemüthsverwirrung
(61) Gemüthsstimmung
(62) المقصود هو فريدريش الأعظم (1712-1786) ملك بروسيا من 1740 إلى 1786 ومحاولاته الانتحار وخاصة في حرب الأعوام السبعة (1756-1763)؛ والإشارة حسب كولبه أخذها كانط من:

C. D. Küster, Die Lebensrettungen Friedrichs des Zweyten, 1792, p. 167 ; A. F. Büsching, Character Friedricus des zweyten, 1789 (2. Ausg.), p. 431.

(63) رولان (1734-1793) Jean Marie Roland de la Platière: سياسي فرنسي من الثوريين، عين وزيرًا للشؤون الداخلية عام 1792. هرب إلى نورمانديا بعد اتهامه بالولاء للنظام الملكي عام 1793. انتحر بعد علمه بقتل زوجته (وهي ذات نزعة ثورية أيضًا) يوم 15 تشرين الثاني/نوفمبر 1793.

(64) Moralität

(65) Tapferkeit

(66) mens sibi conscia recti : اقتباس من Aen. I, 604

(67) بالفرنسية في الأصل. والفارس بايار (1474-1524) Pierre Terrial, Seigneur de Bayard بطل عسكري فرنسي، أظهر حنكة وبراعة قتالية في الحروب مع إيطاليا، قتل في معركة سيزيا.

(68) الحركات العاطلة للنفس.

(69) هيوم، **أبحاث أخلاقية، سياسية وأدبية**، الباب الثاني (المقالات غير المنشورة، المقالة 4)؛ انظر أيضًا سولتزر:
Hume, « Of Impudence and Modesty », in Essays, Moral, Political, and Literary, II, ed. E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Press, 1987, p. 353f. ; Sulzer, Vermischte Schriften, IV, 18f.

(70) Freimüthigkeit

(71) Verwunderung

(72) Erstaunen

(73) والأمثلة التي يمكن أن نقدمها عن هذه الحالة كثيرة جدا. ولكني أكتفي بذكر واحدة منها، سمعتها من الفقيدة الكونتيسة فون ك-غ [شارلوت-أمالي فون كايزرلينغ (1729-1791 (Charlotte-Amalie von Keyserling) التي زارها كانط في بيتها في مناسبات عديدة]، سيدة هي زينة بنات جنسها. فقد استقبلت في بيتها زيارة الكونت **سغراموزو**، الذي كان في وقتها مكلفا بإرساء نظام فرسان مالطة (Malteferritterorden) في بولندا (من رسامة أوستروغ)؛ وقد شاءت الصدف أن يأتي أيضًا معلم مدرسة أصيل كونيغسبرغ في زيارة لوالديه في بروسيا، كان متفرغًا في هامبورغ لرعاية نزوات بعض أثرياء التجار بتنظيم مجموعات من التاريخ الطبيعي لهم ومراقبة المحلات المجعولة للغرض. خاطبه الكونت ليقول له شيئًا بألمانية متعثرة: 'Ick abe in Amburg eine Ant geabt (Ich habe in Hamburg eine Tante gehabt) ; aber die ist mir gestorben' [«إن لي خالة في هامبورغ، ولكنها توفيت›]. التقط المعلم الكلمة وسأل: «لم لم تقم بإفراغها وتحنيطها؟» فقد أخذ الكلمة الإنجليزية Ant، التي تعني الخالة (Tante)، مكان Ente [التي تعني البطة]، وأنه لما بدا له أن هذا الحيوان من المخلوقات النادرة، أعرب عن أسفه لتلك الخسارة الكبرى. ولنا أن نتخيل ما أثاره هذا الخطأ من الضحك. (المؤلف)

(74) eine männliche Seele

(75) Männlichkeit

(76) Gräuseln

(77) Schauern

(78) Schwindel

(79) Seekrankheit

(80) gesellig

(81) feindselig

(82) Zerstreuete

(83) الأب جان تيراسون (1670-1758) L'abbé Jean Terrasson: أستاذ الفلسفة القديمة بالمجمع الفرنسي (Collège de France)، كان طرفًا في الخصومة بين القدامى والمحدثين. نشر عام 1754 عملا بعنوان:

الفلسفة مطبقة على جميع أغراض الذهن والعقل (La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison) (نقل إلى الألمانية عام 1762)؛ والخبر مقتبس من:

J. Chr. Gottsched (ed.), Des Abbts Terrasons Philosophie, nach ihrem allgemeinen Einflusse, auf alle Gegenstande des Geistes und der Sitten (1756), pp.45-46.

أشار إليه كانط في مختلف دروسه في الأنثروبولوجيا، نشرة الأكاديمية 25: 27، 136، 344، 540، 1350؛ وفي **نقد العقل المحض**، تصدير النشرة الأولى، ص. 29، نشرة الأكاديمية 4: 12-13؛ وفي **المقالة في أمراض الرأس**، نشرة الأكاديمية 2: 269-270.

(84) Hang

(85) Nöthigung

(86) Instinct

(87) Neigung

(88) Leidenschaft

(89) Bezauberung

(90) Sucht

(91) Ehrsucht, Rachsucht, Herrsucht

(92) Verliebtsein

(93) Wohlhätigkeit

(94) إشارة في رأي كولبه إلى هلفسيوس، **في الروح** 8-6، III.

(95) Springfedern

(96) الإسكندر بوب: **مقالة في الإنسان** 108، II (إشارة كانط من ترجمة بروكس Brockes 1740).

A.Pope, Essay on Man, II 108 : « Reason the card, but Passion is the gale ».

(97) Affection

(98) يقدم لوكريتيوس، بوصفه شاعرًا، صورة مختلفة تمامًا عن هذه الظاهرة البارزة للعيان فعلًا في مملكة الحيوان:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum !

حتى تقذفه الطبيعة بآلام المخاض خارج رحم أمه إلى نور الدنيا،
ويملأ المكان ببكاء حزين، وهو ما يناسب شخصًا
يكون عليه أن يجتاز في الحياة الكثير من المصائب.
[لوكريتيوس، **في طبيعة الأشياء**، ص. 420.]

[VII:269] والحق أن الطفل حديث الولادة لا قبل له بهذا الأفق؛ أما كون الشعور بالقلق لديه غير ناشئ عنده من ألم جسماني، وإنما من فكرة غامضة (أو من تمثل من سنخها) عن الحرية وما يعرض لها من التعطيل، وما يلحقها من **الإجحاف**، فذلك ما يتجلى من خلال **الدموع** التي لا تمر عليها بضعة أشهر بعد ولادته، حتى تصير متصلة بالصراخ: الأمر الذي يشهد على ضرب من الإحباط، حينما يهم بالاقتراب من أشياء بعينها، أو أن يشاء تغيير موضعه عمومًا، من حيث يشعر بما يحول بينه وبين ذلك. إن هذا النزوع الذي يدفعه الى أن تكون له إرادته، ويجعله يرى في العائق الذي يمنعه عنها انتهاكًا له، يظهر أيضًا بواسطة النبر الذي يستخدمه، ويكشف عن مكر تضطر الأم لمعاقبته عليه، ولو كانت تلقى في العادة من ردوده عليها مزيدًا من الصرخات أشد وأقوى. والأمر نفسه يحدث حينما يسقط الطفل من تلقاء نفسه. وإذا كانت صغار الحيوانات الأخرى تلعب، فإن صغار الإنسان تبادر إلى العراك فيما بينها منذ وقت مبكر، كما لو كان شيء من مفهوم للحق (من الذي يتعلق بالحرية الخارجية) يتنامى في الوقت نفسه مع الحيوانية دون أن يصار إلى تعلمه شيئًا فشيئًا. (المؤلف)

(99) Olenni-Tungusi : من الشعوب السيبيرية. راجع: **الجغرافيا الطبيعية**، نشرة الأكاديمية 9: 401-402؛ يشير كولبه إلى مصدر كانط في هذا الخبر وهو كتاب العالم الطبيعي بوشينغ، **وصف جديد للأرض**:

A.F. Büsching, Neue Erdbeschreibung. Erster Theil. 6. Aufl., Hamburg, 1770, p. 930.

(100) Enthusiasm
(101) Neigungen oder Abneigungen
(102) Rachbegierde
(103) Rechtsbegierde
(104) Groll
(105) Selbstliebe
(106) Vermögen
(107) Ehrliebe
(108) Ehrenruf

(109) Hochmuth؛ راجع: **ميتافيزيقا الأخلاق** 465-466 ,AK VI) § 42 ،II).

(110) إن كلمة Schmeichler [مداح] قد كان لها في الأصل دون شك صورة الكلمة Schmiegler التي تدل على (امرئ ينحني ويركع) حتى يقود كما يحلو له، بما في ذلك باستعمال ما في رصيده من الكبر، صاحب سلطان لا يتوان عن التبجح بذلك، على غرار كلمة Heuchler (التي ينبغي أن تكتب Häuchler)، ولقد كانت تدل على الكذاب الذي يتظاهر أمام راهب كنيسة من ذوي الشأن بتواضع **تقي** إذ يمزج حديثه **بتنهدات** عميقة. (المؤلف)

(111) Instrument der Schelme؛ راجع أعلاه، ص. [210].

(112) Vermögen

(113) ينبغي أخذ النكران (Verachtung) على المعنى الأخلاقي؛ وذلك أنه على المعنى المدني، إن حدث، كما قال بوب، «وسقط الشيطان في مطر من ذهب بنسبة خمسين في المائة في حضن مراب واستولى على نفسه»، فإن السواد الأعظم من الناس سوف **يُعجَبُ** بالرجل الذي يشهد على دراية كبيرة بالمعاملات.

[راجع: بوب، **مقالات أخلاقية** 371-374 ،III:

"Till all the demon makes his fall descent
In one abundant shower of cent. per cent.;
Sinks deep within him, and possesses whole,
Then dubs Director, and secures his soul."

Moral Essays 3, « Of the Use of Riches », in The Complete Poetical Works of Alexander Pope, Cambridge Edition, H. W. Boynton (ed.), Boston & New York : Houghton & Co., 1903.

النشرة الألمانية، المجلد 4، 1778، ص. 122]. (المؤلف)

(114) Wahn

(115) leidenschaftlich؛ في استعمال هذه الصفة النادرة : الرازي، «الطب الروحاني»، ضمن: **رسائل فلسفية**، جمعها وصححها بول كراوس، مصر، 1939، ص. 79.

(116) Faro : من ألعاب الورق.

(117) يروى عن رجل من هامبورغ، خسر، في هذه المدينة نفسها، في لعب الميسر ثروة طائلة، أنه عكف على قضاء وقته وهو يشاهد الآخرين يلعبون. وحين سأله أحدهم عما يشعر به وقد كانت بحوزته مثل هذه الثروة، أجاب: «لو كان لي أن أحوزها ثانية، لما كنت لاستخدمها أحسن من ذلك». (المؤلف)

(118) abergläubisch
(119) beschäftigt

(120) ديمتريوس Demetrius: الأرجح أنه ديمتريوس الفاليرومي (بين 345؟ و283 ق.م.) وهو خطيب وسياسي أثيني، من تلامذة أرسطو وثاوفرسطس؛ من مؤسسي مدرسة الإسكندرية. ذكره كانط في «الخواطر» (536 و1448)، نشرة الأكاديمية 15: 235، 632؛ انظر أيضًا إشارة كولبه إلى أحد المصادر الممكنة لكانط: **مدينة أثينا في العصر القديم** لصاحبه فاغسموت (ص. 366):

C. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum, I (1784), p. 611.

(121) Liebe zum Leben

(122) Liebe zum Geschlecht

(123) Wohlleben

(124) Tugend

(125) gesitteten Glückseligkeit

(126) Umgange

(127) Umgänglichkeit

(128) Umgangsneigung

(129) اللورد شسترفلد Chesterfield واسمه Philip Dormer Stanhope (1694-1773): سياسي وكاتب إنجليزي، صديق مونتسكيو؛ اشتهر بعمله: «إليك أيها الولد» Briefe an seinen Sohn (1774) كتبها إلى ابن له غير شرعي، فيليب ستانهوب، حول الأعراف المرعية في فرنسا. أشار إليه كانط في مواضع أخرى من أعماله:

Metaphysik der Sitten, VI, 428 ; Busolt, XXV, 1482-3, 1529 ; Menschenkunde XXV, 1088, 1152 ; Pillau XXV, 776 ; Zusätze XXV, 1540, 1543, 1551.

(130) Grazien: بنات زوس في الميثولوجيا الاغريقية، ربات الجمال والطرب، وعددهن ثلاث.

(131) Musen: الحوريات التسع وهن ربات الإلهام في الميثولوجيا الإغريقية.

(132) وذلك بمعدل عشرة على المائدة: دون احتساب المضيف الذي يخدم مدعويه. (المؤلف)

(133) خلال مائدة مهيبة حيث يكون حضور السيدات فيها حافظًا في حدود اللياقة لحرية الضيوف من جنس الذكور، يكون الصمت الطارئ الذي يطول أحيانًا حادثًا مزعجًا، ينبئ بخطر الملل، فلا يجرؤ في هذه الحال أحد على المبادرة بالتكلم في أمر جديد يكون من طبيعة تسمح بمواصلة الحديث: ذلك أن مثل هذا الأمر لا ينبغي أن يقع من السماء، وإنما أن يُستمد من جديد اليوم، الذي ينبغي أن يكون مهما بالضرورة. إن شخصًا واحدًا، ولا سيما إن كان سيدة البيت، هو الذي يمكن له أن يحول دون حصول هذا الانقطاع وأن يحفظ اتصال المسامرة باستمرار: فإنها بذلك تستكمل كما لو كانت عرضًا موسيقيًا (Concert) في مرح صاحب وشامل، وإنها بهذا النحو أعظم نفعًا، كالشأن في مأدبة أفلاطون التي قال عنها أحد الضيوف الحاضرين فيها: «إن أطعمتك ليست طيبة فحسب حين نتذوقها، بل هي كذلك كلما خطرت على بالنا.» [يرجح كولبه أن يكون المعنى مأخوذًا عن [Athenaeus, Deipnosoph. X 419]. (المؤلف)

(134) ذلك أن **المتفلسف** يتعين عليه باستمرار أن يحتفظ بخطراته في ذهنه حتى يكتشف من خلال محاولات متعددة المبادئ التي ينبغي أن يشدها إليها بنحو نسقي، فتكون الأفكار، التي هي غير الحدوس، تتراقص أمام عينيه وكأنها معلقة في الهواء. أما المؤرخ أو العالم الرياضي فبإمكانهما أن يضعاها أمامهما وأن يعكفا والقلم في يديهما على ترتيبها ترتيبًا تجريبيًّا بمقتضى القواعد العامة للعقل، كما لو كانت وقائع، فحينئذ، ولما كان السابق قد ثُبِّتَ في نقاط بعينها، يمكن لهما مواصلة عملهما، في اليوم الموالي، باستئنافه من النقطة التي تركاه عندها. وأما بخصوص **الفيلسوف**، فلا مجال لأن نعده **عاملًا** على إقامة بنيان العلوم، أعني **عالمًا**، وإنما هو **باحث عن الحكمة**. هو مجرد فكرة لشخص يحدد موضوعه، على الصعيد العملي وكذلك (بناءً عليه) النظري، كغاية قصوى لكل علم، فلا يكون لنا أن نستخدم هذا الاسم في صيغة الجمع، وإنما في صيغة المفرد فحسب (أن الفيلسوف يحكم بكذا أو كذا): لكونه يدل على مجرد فكرة لا غير، أما الكلام عن الفلاسفة فمن شأنه أن يوحي بكثرة بخصوص ما هو وحدة مطلقة. (المؤلف)

(135) Restauration

(136) Exhaustion
(137) Geistescultur
(138) Schwelgerei
(139) Rechthaberei

الباب الثانـي

نظرية الطبائع الأنثروبولوجية

في النحو الذي يُعرَفُ به الإنسان الباطن بناءً على الإنسان الظاهر

تقسيم

1.طبائع الشخص. 2. طبائع الجنس. 3. طبائع الشعب. 4. طبائع النوع

أ.
طبائع الشخص

من وجهة النظر البراغماتية، تستخدم النظرية العامة في العلامات (semiotica universalis)، في شكلها **الطبيعي** (لا الاجتماعي)، عبارة **الطبع**[(1)] بمعنيين اثنين، فإنّا نقول، من جهة: إن امرأً له **هذا** الطبع (الفيزيائي) أو ذاك، ومن جهة أخرى إن له بوجه عام طبعًا **ما** (أخلاقيًا)، ليس له أن يكون حينها إلا طبعًا واحدًا أو لا يكون؛ فأما بالمعنى الأول، فإن الأمر يتعلق بعلامة فارقة للإنسان من حيث هو كائن حسي أو طبيعي، وأما بالمعنى الثاني فمن حيث هو كائن عاقل، متمتع بالحرية. إن الرجل صاحب المبادئ، الذي نعلم ما يُتوقع منه علم اليقين، لا من غريزته، وإنما من إرادته، هو صاحب طبع. بهذه المثابة يجوز لنا في نظرية الطبائع[(2)]، دون أن نقع في تحصيل الحاصل، أن نقسم، فيما يتعلق بالملكة الشوقية (ما هو عملي)، **الطبائعي** إلى أ) **السجية**[(3)] أو الاستعداد الفطري، ب) **المزاج**[(4)] أو الشاكلة الحسية[(5)] و ج) الطبع بالمعنى الخاص أو الشاكلة الفكرية[(6)]. إن الاستعدادين الأولين يشيران إلى ما يمكن لنا أن نفعله بالإنسان، وأما الاستعداد الأخير (الأخلاقي) فيشير إلى ما يمكن له أن يفعله بنفسه.

I.
في السّجيّـة

أن يكون للمرء **قلب** سليم، فذلك يعني أنه ليس عنيدًا، وإنما هو لين العريكة؛ وقد يصار بالفعل إلى إثارة حنقه، ولكن خاطره يطيب بسهولة [VII:286] ولا تبقى في صدره ذرة من غل (هو طيب على وجه سلبي). فأما إن قلنا عنه: «إنه صاحب **قلب** طيب»، ولو أن ذلك ينتسب أيضًا إلى

الشاكلة الحسية، فذلك ما يزيد عن المقصود بالقول. فإنه ثمة دافع إلى الخير العملي، حتى وإن كان ذلك بغير مبادئ تحكمه، وإذًا: فإن امرأً سليم النفس وطيب القلب كلاهما ممن يقع ضحية لأحد الخبثاء من المحتالين يتلاعب بهما كيفما شاء. وبذلك فإن السجية أكثر تعلقها (من الوجه الذاتي) **بشعور** الشهوة والغضب التي ينفعل بها المرء من غيره (وفي ذلك تكون هذه السجية ذات خاصية طبائعية)، منها **بالملكة الشوقية** (من الوجه الموضوعي)؛ وذلك أن الحياة، على صعيد هذه الملكة، لا تتجلى في الشعور فحسب، **بنحو باطني**، وإنما في النشاط أيضًا، **بنحو خارجي**، ولو أن ذلك لا يكون إلا بمقتضى دوافع الحساسة. وأما **المزاج** فإنه يكمن في هذه العلاقة، وهو الذي يتعين تمييزه عن استعداد اعتيادي (يكتسب بالعادة): وذلك أن هذا الأخير لا يقوم أساسه على استعداد طبيعي، بل على أسباب ظرفية فحسب.

II.
في المـزاج

وحينما يتعلق الأمر بالمزاج فإنا نعني بذلك، **من الناحية الفيسيولوجية**، **الهيئة الجسمانية** (قوة البنية أو ضعفها)، و**التركيب**[7] (السائل الذي تحركه القوة الحيوية في الجسم تحريكًا خاضعًا لقوانين بعينها؛ ويضاف إليه الحار والبارد من حيث إسهامهما في تأليف هذه الأخلاط).

أما من الناحية **السيكولوجية**، أعني من حيث هو مزاج من أمزجة النفس (ملكات الشعور والشوق)، فإن هذه العبارات المأخوذة بناءً على الطبيعة الدموية لا تُبسَط إلا بمقتضى التماثل بين ألاعيب المشاعر والأشواق وبين الأسباب المحركة التي في الجسم (حيث يُعدّ الدم الأرفع شأنًا بينها).

والحاصل من ذلك: أن الأمزجة التي لا نسبة لها إلا للنفس، قد يكون لها أيضًا، بنحو غير ظاهر للعيان، أن تشارك البعد الجسماني للإنسان على نحو السبب المساعد: زيادة على ذلك، ولما كانت، **في المقام الأول**، موزعة بمقتضى التقسيم الرئيس إلى أمزجة **الشعور** وأمزجة **النشاط**، وكان كل واحد منها، **في المقام الثاني**، ممكن الاقتران بقابلية الإثارة التي في **القوة الحيوية** (intensio)، أو بتراخيها (remissio)، لم يكن في إمكاننا أن نعتمد، على وجه التحديد، غير **أربعة** أمزجة بسيطة (كالأمر في أشكال القياس الأربعة بالنظر إلى الحد الأوسط medius terminus): **الدموي**، و**السوداوي**، و**الصفراوي**، و**البلغمي** [VII:286]؛ الأمر الذي يجيز لنا أن نحتفظ بالأشكال القديمة وأن نعتمد لها تأويلًا أنسب وأقرب إلى روح هذه النظرية في الأمزجة فحسب.

إن عبارة **طبيعة الدم**[8]، بهذا الخصوص، لا تصلح للدلالة على **سبب** الظواهر التي تحدث لامرئ انفعل بالجانب الحسي من وجوده، سواء أكان ذلك من حيث باثولوجيا الأمزجة أم باثولوجيا

الأعصاب[9]، وإنما فقط لاعتماد تصنيف بناءً على الآثار التي عوينت؛ ذلك أنّا لا نطلب، لأجل أن نجعل انتماء كل فرد من الأفراد إلى صنف بعينه تحت عنوان ما بنحو لائق، أن نعلم من قبلُ التركيبة الكيميائية للدم التي تسوّغ تسمية هذه الخاصية أو تلك من خصائص المزاج، وإنما أية مشاعر وأية ميول اجتمعت في المرء عند الملاحظة.

وأما التقسيم الرئيس لنظرية الأمزجة فيقوم على التفرقة بين أمزجة **الشعور** وأمزجة **النشاط**، ويمكن أن يضاف إليه تقسيم فرعي إلى صنفين اثنين، بما يفضي إلى تحصيل الأمزجة الأربعة. وإن من بين أمزجة الشعور يمكن أن نعدّ المزاج **الدموي**، أ، ومقابله، **السوداوي**، ب؛ فأما الأول فمن خواصه أن الانطباع الذي ينفعل به يكون سريعًا وشديدًا، ولكنه لا يتوغل عميقًا (ولا يدوم طويلًا)، وأما الثاني فيكون الانطباع عنده، على خلاف السابق، أضعف وقعًا، ولكنه يتوغل عميقًا. **ها هنا** يتعين علينا أن نعيّن الفرق بين أمزجة الشعور، لا في الميل إلى الفرح أو إلى الحزن. وذلك أن الظل الخفيف[10] للدموي يجعله مقبلًا على المرح، على عكس الظل الثقيل[11]، الذي ما يفتأ يجتر الإحساس تلو الإحساس، فيحرم الحس المرح من التقلب الخفيف، دون أن يفضي إلى الحزن. وذلك أنه لما كان كل إلهاء، مما هو في مستطاعنا، من شأنه أن ينعش الروح ويزيد من قوتها بوجه عام، كان الذي يأخذ كل ما يحدث له بالحسنى، إما أحكم، أو، في أقل الأحوال، أسعد من الذي يبقى مسمّرًا إلى أحاسيس تتحجر معها قوته الحيوية.

I. أمزجة الشعور

أ. المزاج الدموي لصاحب الدم الخفيف

فأما الشاكلة الحسية التي يظهر عليها الدموي فيُتعرّف إليها بالتجليات التالية. أنه صاحب فؤاد فارغ، ويتفاءل خيرًا، ولكل شيء عنده [VII:288] في الحين شأن معلوم، ثم تراه بعد ذلك يَزوَرُّ عنه ولا يلقي له بالًا. وهو من الذين يَعدون بشرف، ولكن لا عهد له: من أجل أنه لم يفكر قبل ذلك بما يكفي من العمق حتى يدرك إن كان قادرًا على الإيفاء به. وقد تجده أسرع الناس في نجدة غيره، ولكنه مقترض سيءٌ ويطلب الأجل تلو الأجل. وهو من الذين تطيب صحبتهم، محبٌّ للهزل، طلق المحيا، ولا يولي الأشياء أدنى أهمية تذكر (Vive la bagatelle!)[12]، وجميع الناس أصدقاء له. وإن لم يكن في العادة من شرار الناس، فإنه من الآثمين الذين لا تسهل هدايتهم، يمكن له أن يُظهر الندم على ما فعل حقًا، ولكنه سرعان ما ينسى هذا **الندم** (الذي لن يصير **كربًا** أبدًا). وأما شواغل الحياة فينوء بحملها، ولكنه مشغول البال دومًا بما لا يعدو أن يكون لعبًا: وذلك أنه يلهيه، فإن الثبات على أمر بعينه ليس من شأنه.

ب. المزاج السوداوي لصاحب الدم الثقيل

وأما من كان به **استعداد للسوداوية** (لا السوداوي؛ حيث نعني بهذه العبارة حالة وليس مجرد ميل إلى حالة)، فهو الذي يولي كل شيء من الأشياء التي تعنيه أهمية كبرى، وهو يجد حيثما حل سببًا للانشغال، ويتجه انتباهه في المقام الأول إلى المصاعب: فمثلما أن نظيره الدموي، بالعكس من ذلك، يتخذ منطلقًا له الأمل في النجاح، يفكر صاحبنا في اتجاه العمق، في حين يفكر الثاني تفكيرا سطحيًّا. وهو من أولئك الذين لا يَعِدُون إلا بمشقة بالغة: من أجل أنهم يحرصون على الإيفاء بالعهد، ولكنهم غير متيقنين من قدرتهم على ذلك. ولا يعني هذا أن الأمر كله مبني على أسباب أخلاقية (حيث لا يتعلق الأمر ها هنا بدوافع **حسية**)، وإنما لأن العائق يجعله في حرج من أمره ويشغل باله، ويجعله حذرًا ومهمومًا، ويحول بينه وبين روح المرح [الذي اعتاد عليه]. يبقى أن استعداد النفس هذا، متى كان أمرًا مألوفًا، كان في كل الأحوال نقيضًا، من جهة الحافز الذي يثيره على الأقل، للاستعداد الذي يجده صاحب المروءة: فإن المرء الذي يحرم **نفسه** من الفرحة لا يجود بها لغيره إلا بشق الأنفس. [VII:289]

II. أمزجة النشاط

ج. المزاج الصفراوي لصاحب الدم الحار

وهو الذي يقال عنه: إنه **حاد**، وإنه سريع الاشتعال كالنار في الهشيم، وإن استسلم الغير، سارع إلى الهدوء. **سريع** النشاط، ولكنه غير ثابت. وهو مشغول، ولكنه ينفر من حمل الأعمال على عاتقه، جراء ما به من نقص في الثبات، ويمثل بمفرده دور القائد الذي يكتفي بإعطاء الأوامر دون أن يعزم على استكمال تحقيقها بنفسه. ولذلك أيضًا كان ولعه بالسيادة من جنس الولع بالمجد؛ وهو يتدخل في الشؤون العامة بمحض إرادته وينتظر أعظم الجزاء والشكور على ذلك. وأما غاية همه فهو **التظاهر** والتباهي **بالشكليات**؛ ويعرض حمايته طوعًا ويتظاهر بطيبة القلب، لا حبًا [في الغير] بل تكبرًا؛ فإن ذلك يجعله أكثر حبًا لنفسه. وهو حريص على النظام، بما يجعله يظهر أكثر تعقلًا مما هو عليه. وهو مغرم بالكسب، حتى لا يبدو شحيحًا، وهو مهذب، ولكنه يتصنع ذلك، ثم إنه متصلب ومتكلف في معاشراته، ويحب أن يحيط به المتملقون من الذين يكونون هدفًا لنبزاته، ويتألم مما يلقاه من صد الآخرين لمزاعمه **المتكبرة**، مما لا يجوز للبخيل أن يأتيه جراء ما به من **الطمع**: ذلك أن أدنى مقدار من روح السخرية اللاذعة من شأنه أن يذهب بما يصطنع من الأهمية هباءً منثورًا، في حين أن البخيل يمكن له دومًا أن ينجو بنفسه ما دام رزقه ينمو يزداد. وبعبارة مختصرة: إن المزاج الصفراوي هو الأقل سعادة بين الجميع، من أجل أنه هو الذي يدفع بأشد المعاندة لنفسه.

د. المزاج البلغمي لصاحب الدم البارد

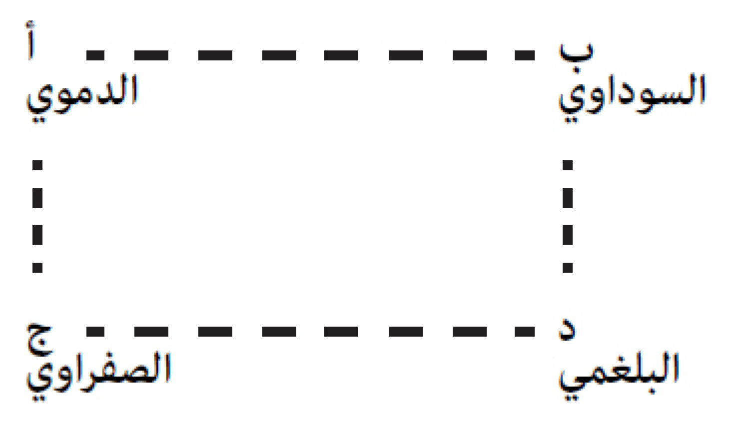
و**البلغم**[13] يدل على حال **الخلو من الانفعال**[14]، لا البلادة (العطالة)، ومن كان نصيبه من البلغم كبيرًا، لم يجز أن نسميه بلغميًا أو أن نصفه بذلك، حتى نضعه، بهذا العنوان، في صنف المتبلدين.

والبلغم، من حيث هو **ضعف،** يتسم بالميل إلى الكسل، ومنع النفس حتى لا تُقبل على عمل شيء ما، ولو كان وراء ذلك أقوى الدوافع. وأما كلال الحس [VII:290] عنده فأمر أقرب إلى انعدام النفع انعدامًا طوعيًا، فلا تدفع به نوازعه إلى أكثر مما يصيب من الأكل والنوم.

وأما البلغم، من حيث هو **قوة،** فيتمثل في الخاصية التي تجعله لا ينقاد بيسر ولا **بسرعة** إلى أن ينفعل، وإنما يكون الأمر بنحو **ثابت،** ولو كان ذلك ببطء. والذي يملك، بهذا الخليط، جرعة مناسبة من البلغم، تسري فيه الحرارة رويدًا، ولكنه يحفظها لمدة أطول. ولا يسارع إلى الغضب، ولكنه ينشغل قبل كل شيء بلزوم اجتنابه، في حين أن الصفراوي يكاد أن يهتاج من عجزه عن استخراج رجل ذي طبع مستقر من دمه البارد.

إن الذي يتمتع بدم بارد، قد وهبته الطبيعة جرعة من العقل معتادة تمامًا، ومن هذا البلغم أيضًا، دون أن يتألق بذلك، ويعتمد المبادئ لا الغريزة، هو امرؤ لا يندم على شيء أصلًا. أما مزاجه المنشرح فيتخذ عنده موضع الحكمة، فتراه وقد سماه الناس، حتى في الحياة اليومية، باسم الفيلسوف. وإنه بذلك يتفوق على الآخرين، دون أن ينال من غرورهم شيئًا. ويجوز أن نطلق عليه أيضًا اسم **المحتال؛** وذلك أن ألاعيب القاذفات والراجمات التي توجه ضده ترتد بعيدًا عنه كأنها كرة من صوف. وهو إلى ذلك زوج صالح، ويعرف كيف يحفظ هيمنته على زوجته وعلى عائلته، بما يُظهر من الامتثال لمشيئة كل واحد، والحال أنه يضمر، بما يتمتع به من إرادة صلبة ولكنها متروية، قلب إرادة الغير لتناسب إرادته هو: تمامًا مثلما أن الأجسام ذات الكتلة الخفيفة والسرعة الفائقة قادرة على اختراق [هدفها]، في حين أن التي هي ذات سرعة أقل، وكتلة أكبر، تحمل الحاجز الذي يعترضها، دون أن تحطمه تحطيمًا.

فإن لزم أن ينطوي مزاج ما على اجتماع بغيره -مثلما نظن ذلك عادة- على نحو المثال التالي:



فإما أنهما **يتعارضان** الواحد مع الآخر، أو أن **يعطل** أحدهما الآخر. في الحالة الأولى يظن الدموي أنه متحد بالسوداوي، وكذلك [VII:291] يظن الصفراوي بالبلغمي عند ذات واحدة بعينها: ذلك أن (أ و ب، وكذلك ج و د) في وضع التناقض بعضها مع بعض. وأما الحالة الثانية، أعني التعطيل[15]، فهي التي تحدث عند **التخليط**[16] (الكيميائي إن شئنا) بين الدموي والصفراوي وبين السوداوي والبلغمي (أ و ج، وكذلك ب و د). ذلك أن المرح الناشئ من انشراح الصدر لا يمكن أن يُتصور على أنه ممتزج، في الفعل عينه، بالغضب المزلزل، مثلما أن الألم الذي يشعر به من يعذب نفسه لا يمتزج بالسكينة الراضية لمن وجد مرضاته في نفسه. أما إن لزم على واحدة من هاتين الحالتين أن تنقلب إلى نظيرتها عند نفس الذات، فإن ذلك شأنه أن يُحدث مجرد نزوات، لا مزاجًا محددًا.

فلذلك لا توجد أمزجة **مركبة**، كالمزاج الدموي-الصفراوي مثلًا (ذلك الذي يزعم المُجّان كلهم أنهم يختصون به، إذ يتظاهرون بأنهم سادة رحماء ولكنهم أشداء أيضًا)، ذلك أنه لا يوجد فعلًا إلا أربعة في الجملة، وكل واحد منها بسيط [لا يشوبه تركيب]؛ ولسنا نعلم ما نفعل بامرئ يدعي لنفسه مزاجًا مختلطًا.

إن المرح واللين، الرزانة والخبط، الأنفة والعناد، وأخيرًا البرودة والوهن لا يختلف بعضها عن بعض إلا من حيث هي آثار للمزاج راجعة إلى علتها[17].

III. في الطبع بما هو شاكلة فكرية

أن نقول عن امرئ ما إنه: «**مطبوع**»[18]، لا يعني المبالغة فيما **قيل** بحقه، وإنما أيضًا [VII:292] الإفراط فيما **أُثنيَ** عليه به؛ ذلك من العزة[19] التي تدفع إلى التقدير في حقه والإعجاب به.

فإن نحن دللنا بهذه التسمية بوجه عام على ما يمكن لنا أن ننتظره منه، يقينًا، من خير أو شر، كان علينا أن نضيف: إن له **هذا** الطبع أو **ذاك**، بحيث تدل العبارة حينئذ على **الشاكلة الحسية**. أن

يكون لامرئ ما مجرد طبع، هو أمر متصل بالخاصية التي تنطوي عليها الإرادة، والتي بمقتضاها ترتبط الذات بمبادئ عملية محددة يرسمها لنفسه بعقله هو ولا يحيد عنها. وحتى لو جاز أن تكون هذه المبادئ خاطئة وباطلة أحيانًا، فإن العنصر الصوري للإرادة الذي يقضي بالتصرف بناءً على مبادئ ثابتة (لا قفزًا من هذا إلى ذاك كحال من يجد نفسه في خلية من الذباب) له في ذاته جانب جدير بالاستحسان والإعجاب؛ مثله مثل شيء عزيز المنال.

والأمر لا يتعلق في هذا المقام بما تفعله الطبيعة بالإنسان، وإنما **بما يفعله الإنسان بنفسه؛** وإن كان الأول ينتسب إلى المزاج (حيث يكون نصيب الذات سلبيًا في القسط الأعظم منه)، فإن الثاني وحده هو الذي يكشف أن المرء مطبوع.

إن جميع الخصال الحسنة والنافعة الأخرى التي لها **ثمن،** يجوز لها أن تُتبادل مقابل منافع مكافئة لها؛ وأما الموهبة[20] فلها **ثمن كأية بضاعة**[21]، وذلك لأن ولي الأمر أو السيد يمكن له أن يستفيد ممن كانت له [هذه الخصلة] أيما استفادة؛ وأما المزاج فله **ثمن وجداني**[22]، حيث يمكن لنا أن نعاشره بالحسنى، وهو صاحب ممن تروق صحبتهم، ولكن الطبع له **قيمة** باطنية[23]، ولا يُقدر بثمن. [VII:293]

في الخصال التي تتأتى من أحد أمرين؛ أن يكون المرء مطبوعًا أو لا يكون

1) فأما **المقلد**[24] (فيما هو خُلقي) فهو بلا طبع؛ وذلك أن هذا إنما يكمن في طرافة الشاكلة الفكرية. وهو يستمد سلوكه من مصدر فتحه بنفسه. على أن صاحب العقل ليس في وسعه أن يكون **طريفًا**[25]، بل لن يكون كذلك أبدًا، من أجل أنه يستند إلى مبادئ هي من شأن الجميع. إنه **يحاكي** الإنسان الذي هو مطبوع. أما الدماثة التي تنبع من المزاج فهي طلاءٌ لامع، وليست من الطبع أصلًا، ولكن تصوير امرئ ذي طبعٍ حقيقي تصويرًا ساخرًا يُعدّ استهزاءً معيبًا بحقه: إذ يدعي أنه لا يسمه بالسوء الذي صار مكشوفًا على الملأ كممارسة شائعة (تقليعة)، وأنه إنما يقدمه هكذا بوصفه طريفًا.

2) أما الدناءة من حيث هي استعداد مزاجي فهي أقل خطرًا من الدماثة التي تصدر عن عين المنبع والتي لا يتعلق بها طبع؛ وذلك أنه من خلال الطبع يمكن لنا أن نتغلب على الدناءة. فحتى الرجل المطبوع على الدناءة (مثل سولا)[26]، إن أثار الفزع بما في دعاويه المعتمدة من الغلظة، كان مع ذلك موضعًا للإعجاب: كذلك هو شأن كل **قوة للنفس**[27] بوجه عام، مقارنة **بكرم النفس**[28]، حيث يتعين على كليهما أن يجتمعا في الذات لأجل أن يحدثا ما يكون أقرب إلى المثال منه إلى الواقع: أعني استحقاق عنوان بعينه هو **كبَر النفس**[29].

3) وأما الحس المتصلب، الذي لا يلين، بإزاء قرار اتُّخذ (كالحال مع شارل الثاني عشر مثلًا)، فيناسب استعدادًا فطريًّا هو أقرب إلى أن يكون من سنخ الطبع، لا من سنخ طبع محدد تحديدًا تامًا. وذلك أن المطلوب لهذا دعاوى شأنها أن تنبع من العقل ومن مبادئ عملية بالمعنى الأخلاقي. وقد يكون من غير الزائد عن اللزوم أن نقول: إن رداءة هذا الإنسان هي خاصة من خواص طبعه؛ وذلك أنه لو كان الحال كذلك، سيكون من عمل الشيطان(30)؛ فان الإنسان لا يقر بالشر الذي في نفسه أبدًا، وأنه لا يوجد لذلك [VII:294] شر بالمعنى الأخص قائم على مبادئ، وإنما قيامه على تركها ليس إلا.

* * *

ولذلك كان من الأفضل أن يصار إلى بسط المبادئ التي تخص الطبع بسطًا سلبيًا. وهي كالتالي:

أ. الإحجام عن تعمد الكذب في الحديث؛ وأيضًا فإنه على المرء أن يتكلم بحذر حتى لا يجلب لنفسه معرة الطعن فيما يقول.

ب. اجتناب الرياء؛ وألا يتظاهر بحسن النية أمام أعين الغير، والحال إنه يعاديه في غيابه.

ج. عدم نكث العهد (المباح)؛ الأمر الذي يقتضي أيضا: واجب التعظيم الذي ينبغي **لذكرى** صداقة، بعد انقطاعها، وألا يعمد المرء من بعد ذلك إلى سوء استخدام الأمانة والصدق اللذين أظهرهما الغير لنا من قبلُ.

د. اجتناب مخالطة ذوي الأفكار المنحرفة في معاشرة قائمة على متعة ما يقع تحصيلها، وأنه حينما نتذكر noscitur ex socio etc.(31) يكون أولى أن نتقيد بعلاقات العمل فحسب.

هـ. عدم الالتفات إلى ما يرويه البعض عن الآخرين، وهو ثمرة لحكم سطحي وسيء الطوية؛ وذلك أن خلافه يكشف عن الضعف؛ كالحال أيضًا مع تعديل الخشية من مخالفة التقليعات السائدة التي هي أمر عابر ومتقلب، وأنها على الرغم مما اكتسبه تأثيرها من الأهمية، لا ينبغي لسلطانها أن يتوسع وأن يشمل الأخلاق.

إن الإنسان الواعي بوجود طبع في الشاكلة التي عليها فكره لا يجتبيه من الطبيعة، وإنما يلزمه أن **يكتسبه** في كل حين. ولقد يجوز لنا أيضًا أن نقر أن تأصيله، الذي هو شبيه بضرب من ولادة ثانية، يجعله لا ينسى شيئًا من قداسة عهد عاهد به نفسه، وكذا اللحظة التي شهد فيها هذا الانقلاب يحدث في نفسه، كأنه ابتداء لعصر جديد. إن التربية، وضرب الأمثال والتلقين أمور **ليس** لها أن تحدث هذه الشدة وهذا الثبات على المبادئ **شيئًا فشيئًا**، وإنما بشيء هو أشبه بانفجار يتلو فجأة النفور من الحالة المتقلبة للغريزة. ولعله لا وجود إلا لقلة قليلة من الناس ممن جرب هذه الثورة قبل سن الثلاثين، وأقل منهم من أمكن له أن يجعل لها قواعد متينة قبل سن الأربعين. أما أن يريد المرء أن يصير أحسن حالًا بنحو متقطع فذلك مسعى لا طائل من ورائه؛ وذلك أن انطباعًا يتلاشى حينما ننشغل بالعمل على غيره. [VII:295] وأما تأصيل طبع فعبارة عن وحدة مطلقة للمبدأ

الباطني الذي يقود سيرة الحياة بوجه عام. ولذلك يقال إن **الشعراء** لا طبع لهم، إلى حد يجعلهم مثلًا يفضلون أن ينالوا من أقرب أصدقائهم، على أن يضيع منهم ما سنح لهم من المعاني الساخرة، وأنه لا طائل من البحث عن الطبع عند رجال البلاط، الذين هم ملتزمون بكل الشكليات، وأنه لدى رجال السلك الكهنوتي الذين يخدمون بنفس الروح سيد السماء وسادة الأرض في الآن نفسه، ليس لنا أن نعوّل على شدة الطبع إلا بحذر، وأن ما يدعون من طبع باطني (أخلاقي) هو عندهم وهو يبقى كذلك مجرد نذر تقي لا غير. ولعل **الفلاسفة** أن يكونوا مسؤولين عن ذلك، من أجل أنهم لم يسعوا قط إلى أن يلقوا على هذا المفهوم المنفرد نورًا واضحًا بما يكفي، وأنهم لم يعملوا على بسط الفضيلة إلا أشتاتًا، ولا عرضوها **بتمامها** في شكلها الجميل، ولا جعلوا منها شغلًا شاغلًا للناس جميعًا.

مختصر القول: أن يجعل المرء لنفسه دعوى عليا هي الصدق في باطن الإشهاد على النفس، وفي الآن عينه في السيرة التي ينتحلها بإزاء نظرائه، فذلك هو البرهان الوحيد على وعي امرئ أنه مطبوع، وإنه لما كان ذلك هو أدنى ما يمكن لنا أن نطلبه من امرئ عاقل، وإنه مع ذلك هو أقصى القيمة الباطنية (للكرامة البشرية)، كان وجود صاحب المبادئ (من له طبع محدد) أمرًا ممكنا للعقل البشري الأكثر اشتراكًا [بين الناس] وإنه بذلك أعلى كرامةً من أعظم المواهب.

في فن الفراسـة

وهو الفن الذي يحكم طبقًا للشكل الظاهر لامرئ ما، أي طبقًا للخارج، على باطنه؛ سواء أن تعلق الأمر بشاكلته الحسية أو الفكرية. ها هنا يكون الحكم عليه لا في حالته المرضية، وإنما في حالة العافية، لا حينما تكون نفسه متقلبة، وإنما حينما تكون في حالة سكون. وإنه من البين بنفسه أنه إن كان الذي يحكم عليه من هذه الجهة قد أدرك أننا نلاحظه، وأننا نتعقب باطنه، لم تكن نفسه على حال من السكون، وإنما على حال يعرض لها قهر وتقلب باطنيّ، يبلغ حد الاستنكار من قبَل ما يجده المرء من انكشافه لرقابة الغير.

ولو فرضنا أن ساعة قد وضعت في علبة فاخرة، لما كان ذلك دليلًا (كما قال ساعاتي شهير) يجعلنا نقطع بالحكم قطعًا يقينيًا، أن ما بداخلها جيد أيضًا؛ أما إن كانت العلبة مصنوعة بغير عناية، جاز لنا [VII:296] أن نستنتج بقدر مناسب من اليقين أن ما بداخلها لا يساوي شيئًا؛ وذلك أن الصانع لن يعرض للتجريح عملًا أنجزه بإتقان ونجاح، مهملًا المظهر الخارجي، الذي هو الأقل تكلفة في إنجاز العمل. ولعله من اللائق أن نستنتج من التماثل بين الصانع البشري وبين صانع الطبيعة الذي تخفى قدرته على الناظرين، أن هذا الأخير قد وهب جسدًا جميلًا لنفس طيبة لأجل أن يعهد إلى سائر الناس بمخلوقه وأن يمن عليه بفضله، أو إنه أراد بالضد من ذلك أن يثير فزع الإنسان من نظيره (بناءً على hic niger est, hunc tu Romane caveto)[32]. ذلك أن **الذوق**، الذي ينطوي على أساس ذاتي صرف لما يثيره مرأى إنسان لسائر الناس من المتعة ومن

النفور (بحسب نصيبهم من الجمال والقبح)، لا يمكن أن يصلح مبدأ هاديًا **للحكمة**، التي غايتها الموضوعية (مما لا قبل لنا بإدراكها بكل بساطة) هي عين وجودها مع بضعة خواص طبيعية، حتى تجعل الإنسان يقبل أن تجتمع فيه غاية واحدة بعينها لهذين العنصرين المتنافرين.

في أن الطبيعة تقودنا إلى فن الفراسة

أن ننظر في وجه الذي ينبغي أن نضع فيه ثقتنا، وفي عينيه بالخصوص، مهما كانت النصائح التي تأتينا بحقه حسنة، حتى نبحث عما يلزمنا أن ننتظر منه، فذلك نزوع فطري[33]، وأن ما ينفرنا منه وما يجذبنا إليه في مُحيّاه هو ما يحسم اختيارنا، أو ما يجعلنا أيضًا نحتار ما دمنا لم نخبر خُلقه بعد، وأنه لا خلاف أن هناك نظرية في الطبائع قائمة على الفراسة[34]، ليس لها مع ذلك أن تصير علمًا أبدًا: وذلك أن خصوصية **هيئة**[35] بشرية ما، شأنها أن تنبئ ببعض ميول الذات التي تخضع للملاحظة أو بعض ملكاتها، لا يمكن أن تفهم من خلال وصف قائم على مفاهيم، وإنما من خلال التخييل والتمثيل في الحدس، أو محاكاتها؛ حينئذ تكون الهيئة البشرية بوجه عام مناط الحكم، من خلال **أصنافها**[36]، التي كل واحد منها يدل على خاصية ذاتية للإنسان في باطنه.

بعد مرور وقت طويل على نسيان الرسوم الساخرة للرؤوس البشرية التي عملها **باتيستا بورتا**[37]، والتي مثلت رؤوسًا لحيوانات مقارِنة بطريق التماثل لبعض الوجوه البشرية المميزة، وحيث أمكن استخلاص تشابه [VII:297] بين الاستعدادات الطبيعية للجانبين؛ وبعد أن تُخُلِّيَ، منذ وقت قريب، عن الانتشار الواسع لهذا الذوق الذي أشاعه **لافاتير**[38]، على شاكلة تشابيح[39] صارت بضاعة رائجة في وقت من الأوقات ومستحسنة؛ وبعد أن لم يبق من ذلك شيء يذكر تقريبًا، عدا هذه الملحوظة الغامضة (للسيد أرشنهولتس)[40]: أن وجه امرئ ما نقلده لذاته وحده اعتمادًا على تقطيب الأسارير، من شأنه أن يثير في الآن عينه بضعة خواطر أو أحاسيس، قد توافق طبعه، هكذا تكون الفراسة، بما هي فن التوغل في باطن الانسان بواسطة بضعة علامات خارجية لاإرادية، قد خرجت عن مجال النظر، ولم يبق منها شيء غير فن تثقيف الذوق، لا في الأشياء، بل في الأخلاق، وفي الأفانين والأعراف، حتى يحصل، بفضل نقد نافع بخصوص معاشرة الناس والمعرفة البشرية بعامة، ما يرفد هذه المعرفة بعينها.

تقسيم فن الفراسة

عما هو من نظرية الطبائع 1. في شكل الوجه، 2. في تقاسيم الوجه، 3. في **الأسارير المعتادة للوجه** (الإيماءات).

أ.
في شكل الوجـه

من البيّن أن الفنانين الإغريق قد كان لهم في أذهانهم مثال عن شكل الوجه (بخصوص الأرباب والأبطال) شأنه أن يعبر -في التماثيل و**الرسوم الجزعية**(41) والمحفورات(42)- عن الشباب الأبدي وفي الآن نفسه عن سكون خال من كل انفعال، دون أن تداخله أية إثارة. إن **السحنة الإغريقية**، ذات الشكل العمودي، تجعل العينين غائرتين أكثر مما يقتضيه ذوقنا (الذي هو موجه نحو الإثارة)، وحتى فينوس ميديسيس(43) ليست لها مثل هذه السحنة. وأما السبب وراء ذلك فيجوز أن يكون التالي: أنه لما لزم أن يكون المثال معيارًا محددًا وثابتًا، نتج عنه ألا يكون الأنف وقد بَعد عن الوجه وشكل زاوية مع الجبين (حيث تكون الزاوية حادة إلى حد ما) **قاعدة محددة** للشكل، مثلما يقتضي ذلك ما هو من شأن المعيار. وأيضًا فحتى الإغريق المحدثون، أيًّا كان الجمال الذي يميز شكل الباقي من أجسامهم [VII:298] لا يصورون في وجوههم هذا الشكل العمودي الحاد في سحنتهم، الأمر الذي يبدو أنه يدل على ضرب من المثالية المنتقشة في أعمال فنية مأخوذة بما هي **أنماط أصلية**. وبحسب هذه النماذج الأسطورية، تكون الأعين غائرتين بنحو أعمق ويكون موضعها، كالأمر في الظل، في قاعدة الأنف؛ وعلى خلاف ذلك، نجد جمالًا أكثر في وجوه الرجال الذين نعدّهم في أيامنا من ذوي الوسامة، مع فاصل صغير يباعد ما بين الأنف واتجاه الجبين (مُشكّلًا تحويقة في منبت الأنف).

وإذا كنا نُجري ملاحظاتنا على الناس كما هم فعلًا، فإنه يظهر أن **استواء**(44) دقيقًا للوجه يدل على إنسان عادي تمامًا، لا روح له. ويشبه أن يكون **المقياس الأوسط**(45) هو المقياس الرئيس، وهو الذي يشكل قاعدة الجمال، ولكن دون أن يكون، هو الجمال بعينه، إذ يلزمه الكثير لذلك، من أجل أنه يشترط عنصرًا طباعيًا(46). ولكننا يمكن أن نلاقي هذا العنصر الطباعي في وجه لا جمال فيه، ولكن التعبير يخدمه أيما خدمة، ولو كان ذلك على جهة مغايرة (قد تكون أخلاقية أو جمالية)؛ أعني أنه يمكننا أن ننتقد، في وجه ما، بعض التفاصيل، كتلك التي تخص الجبين، أو الأنف، أو الذقن، أو لون الشعر إلخ. وأن نقر في الآن نفسه أنه ثمة ها هنا شيء في صالح فردانية الشخص مما لو كان الانتظام تامًا، من أجل أن هذا الأخير يفترض فقدانا للطبع(47) بوجه عام.

وأما ما يتعلق **بالقبح**(48)، فأمر لا يجوز أن يُنتقص به أي وجه، إلا أن يكون قد أخفى وراء ملامحه تعبيرًا عن روح أفسدتها الرذيلة، أو كان بها ميل طبيعي، ولكنه بائس، إليها: مثال ذلك السحنة التي يمثلها الوجه الضاحك ضحكًا ماكرًا متى انطلق في الحديث، أو الذي تظهر عليه الوقاحة، دون أدنى تلطف، حينما يحدق بعضهم في وجه الغير، ويعبر عن استخفافه برأيه. ومن الرجال من يكون وجهه (كما يقول الفرنسي) rebarbaratif متجهمًا(49)، إلى حد يجعل الصبيان يفزعون منه إلى الفراش؛ ومنهم من يكون وجهه مصابًا بالجدري ومستطرف الشكل، أو، كما يسميه الهولندي، ذا وجه [مشوه] wanschapenes (كما يُتخيل في الوهم أو في الحلم)؛ على

أن هؤلاء يشهدون في الوقت على ما في أنفسهم من المعدن الكريم ومن روح المرح بحيث يمزحون من وجوههم هم، ولا يكون بوسعنا أن نصفهم بأنهم من ذوي الخلقة الدميمة، ولا يزعجهم أن تصفهم إحدى السيدات (كما وصفت إحداهن السيد **بيليسون** من الأكاديمية الفرنسية)[(50)] بقولها: «إن بيليسون يفرط فيما يجوز في حق الرجال أن يكونوا بشعين.» وأغبى من ذلك وأسوأ طوية: ما يكون من امرئ، يُتوقع منه أن يكون على خُلق حسن [VII:299]، يبلغ حد تعيير أحد المشوهين، كما يفعل الغوغاء من الناس، بما يعاني من عاهات بدنية، وهي التي إنما تسهم غالب الأحيان في الرفع من خصاله الروحية؛ وذلك أن هذا الصنيع ها هنا إن كان موجها إلى من أصابته العاهة منذ حداثة سنه (كأن نصفه بأنه كلب أعمى، أو معوق)، فإنه يدفعهم في واقع الأمر إلى أن يكونوا من الأشرار، ويجعلهم يضمرون الضغينة شيئًا فشيئًا بإزاء من كانت بنيتهم سليمة، وظنوا بأنفسهم أنهم أحسن حالًا من غيرهم.

وأما وجوه الغرباء، بما تتميز به من طابع نمطي وغير مألوف، عند شعوب لم تغادر أرضها يومًا، فهي على العموم من دواعي التهكم. فكذلك يفعل الأطفال في اليابان حينما يلاحقون الهولنديين القادمين إليهم للتجارة ويصيحون بهم: «آه ما أوسع عيونهم، ما أوسع عيونهم!»، وكذا يفعل الصينيون حينما يرون الشعر الأحمر لبعض الأوروبيين الذين يزورون بلادهم باعثًا على الاشمئزاز، وأعينهم الزرق، مثيرة للسخرية.

وأما ما يتعلق بالجماجم فحسب وبصورتها، وهي التي تمثل قاعدة لشكلها، كالأمر مثلًا عند الزنوج، والكلموك[(51)]، وهنود البحار الجنوبية، وغيرهم، كما وصفها كمبر[(52)]، وبالأخص بلومنباخ[(53)]: فإن الملحوظات التي دُوّنت بشأنهم تدخل في نطاق الجغرافيا الفيزيائية أكثر مما تدخل في نطاق الأنثروبولوجيا البراغماتية. ويمكن أن تكون الملاحظة التالية وسطًا بين طرفين: أن جبين الرجل، حتى عندنا، **عريضٌ**، في حين أن جبين المرأة أميل إلى **الشكل المستدير**.

هل يدل وجود حدبة على الأنف على روح ساخرة؟ وهل تدل خاصية شكل الوجه عند الصينيين، الذي يقال عنه إن الفك السفلي يكبُر قليلًا الفك العلوي، علامة على العناد؟ أم إن شكل الوجه عند الأمريكيين، الذين يغطي الشعر جبينهم من الجانبين، علامة على قصور ذهني فطري؟ إلخ. كل ذلك من التخمينات التي لا تأتي إلا بتأويل غير يقيني.

ب.
فيما تنطوي عليه قسمات الوجه
من عنصر طبائعي

ولا يضر الرجل، حتى في حكم الجنس اللطيف عليه، أن يكون له وجه مشوه جراء لون بشرته أو مخلفات الجدري، وأن يصير بذلك مثيرًا للاشمئزاز؛ وذلك لأنه إن لمعت في عينيه طيبة

قلبه، ونبع منهما التعبير عن عزيمة مدركة لقوتها ومتصلة بالسكينة، أمكن له دومًا أن يكون محبوبًا وأهلًا للمحبة، وأن يُرى كذلك حيثما حل. وقد يسخر بعضهم من هؤلاء ومن استحقاقهم للمحبة بعكس المقصود (per antiphrasen)، [VII:300] كما يمكن لامرأة أن تفخر به زوجًا. إن مثل هذا الوجه ليس **رسمًا ساخرًا**[54]، من أجل أن الأمر في هذا الأخير يتمثل في رسم الملامح التي يتخذها الوجه لدى انفعال ما بإفراط مقصود (**التقطيب**)[55]، بنحو يهدف إلى إثارة الضحك، وهو من جنس الإيماء[56]؛ ولعله من الأوْلى أن نحتسب ذلك الوجه في عداد التنوع القائم في الطبيعة، ولئن كنا لا نتحدث ها هنا عن قناع سخيف (من شأنه أن يكون مخيفًا)، فإنّا نقصد ما يقدر به على إيقاظ الحب، ولو كان غير أهل له، أو كان غير جميل، ولكنه غير قبيح مع ذلك[57].

ج.
في السمة الطباعية للإيماءات

وأما الإيماءات فعبارة عن تلاعب بقسمات الوجه، ونحن ننساق إلى ذلك بانفعال متفاوت الشدة، يكون الميل إليها من سمات الطبع[58] عند الإنسان.

ولقد يكون من العسير أن يُخفي المرء ما تفضحه الإيماءة من انطباع أحدثه انفعال ما، فإنه يفضح نفسه بما يكون من التحفظ الشاق [لإخفاء] الهيئة الخارجية أو النبرة. وأما ما يكون عند الضعيف من الناس من مشقة التحكم في انفعالاته، فإن لعبة الإيماءات[59] تكشف (عكس رغبة العقل) عما يتعمد حجبه من باطن نفسه وستره عن أعين الغير. ولكنا لا نعد الضالعين في هذا الفن، حينما نتمكن من كشفهم، من بين فضلاء الناس، الذين نأمن جانبهم حين نعاملهم، ولا سيما إن كانوا متمرسين على التفنن في استخدام الإيماءات بما يخالف ما هم عليه. [VII:301]

إن فن تأويل[60] الإيماءات، التي تفضح عن غير قصد الشعور الباطنيّ، والحال أنها تكذب عمدًا، يمكن أن تجرنا إلى كثير من الملاحظات الطريفة، التي أكتفي بأن أسوق منها واحدة فحسب. فلو كان امرؤ غير مصاب بالحول ينظر، حين يتحدث، إلى أرنبة أنفه، عن جُنب، فاعلم أنه يكذب فيما يتحدث عنه. على أنه يتعين بداهة ألا نأخذ في الحسبان العاهة التي يعاني منها الأحول في عينيه، حيث يمكن له أن يكون بريئًا من هذه الآفة التي تدفعه إلى الكذب تمامًا.

وأيضًا فإن الطبيعة قد وضعت من الحركات ما يتيسر به للناس من كل الأجناس والمناخات أن يتفاهم بعضهم مع بعض، دونما أدنى اتفاق. ومن بينها **حَنْيُ الرأس** (عند الموافقة)، و**تحريكه** (عند الرفض)، و**رفعه** (عند التحدي)، و**هزه** (عند الإعجاب)، و**تغضين الأنف** (عند السخرية)، والضحك الشامت (الاستهزاء)، و**الإشاحة بالوجه** (عند رفض ما يُطلب)، **وتقطيب الجبين** (عند الاغتياظ)، و**تحريك الفم بسرعة** (التعجب)، و**الإشارة باليد** للاقتراب أو الابتعاد، **والخبط فوق**

الرأس بكلتا اليدين (عند الاندهاش)، وإظهار **قبضة اليد** (عند التهديد)، و**الانحناء**، و**وضع الإصبع على الفم** (compescere labella)[61] للأمر بالسكوت، و**الصفير**، إلخ.

ملحوظات متفرقة

ولا يبعد أن تصير الإيماءات التي ترافق حركة النفس[62] كرهًا، حينما تتكرر كثيرًا، من القسمات الثابتة للوجه شيئًا فشيئًا، ولكنها تتلاشى حين الموت. ولذلك، ومثلما نبه عليه لافاتير، يصير الوجه المخيف، الذي يفضح الفاسق في حياته، نبيلًا عند الموت (بنحو سلبي) بمعنى ما: من أجل أن كل العضلات تتراخى، ولا يبقى لذلك غير التعبير عن السكون في كامل براءته. كذلك يجوز أن يحدث أيضًا أن امرأً عمل طيلة شبابه على وقاية نفسه من المفاسد، يكتسب مع السنين وجهًا آخر، وقد حافظ على صحته، إنما بتأثير من حياة المجون، الأمر الذي لا يجيز لنا مع ذلك أن نستنتج منه شيئًا بخصوص استعداداته الطبيعية.

وقد نتحدث أيضا عن وجه **شائع** بالضد من وجه متميز. ولا يدل هذا الأخير على شيء غير أهمية مبالغ فيها، متصلة بالتصنع الكاذب لأهل البلاط: وهو سلوك منتشر في المدن الكبرى، حيث يحتك الناس بعضهم ببعض ويهذبون من خشونتهم. من ذلك أن الموظفين الذين ولدوا وتربوا في الريف، متى أقبلوا مع عائلاتهم على شغل وظائف مرموقة في المدينة [VII:302]، أو صاروا بمقتضى مكانتهم أهلًا لمثل هذه الوظائف، يُبدون شيئًا من التبذل، لا فيما يصطنعون من طرائق التصرف فحسب، وإنما في التعبير الذي يظهر على وجوههم أيضًا. ولما كانوا في مدار أنشطتهم لا يشعرون بأي حرج، ما داموا لا يعاشرون تقريبًا إلا أناسًا من التابعين لهم، لم تكن عضلات وجوههم متمتعة بالمرونة اللازمة، بما يسمح لهم بإتقان لعبة الإيماءات الملائمة لمعاملاتهم، وما يتصل بها من الانفعالات في جميع علاقاتهم مع أعرافهم والتابعين لهم ونظرائهم، الأمر الذي يلزم، دون مساس بالكرامة، ليُتقبل المرء قبولًا حسنًا في المجتمع. أما الذين هم من نفس المقام، من المعتادين على أفانين أهل الحضر، من حيث هم واعون بعلو مكانتهم على غيرهم، فإنهم يرسمون هذا الوعي على وجوههم، وقد صار أمرًا مألوفًا بفضل طول المراس على شاكلة ملامح ثابتة.

وأما **النساك**[63]، فإنهم لما كانوا خاضعين منذ وقت طويل إلى ما تفرضه الرياضات الآلية للتقوى من انضباط، وكانوا مواظبين على ذلك، فإنهم يأتون إلى شعب برمته، في نطاق الدين أو الشعائر السائدة وفي حدودها، بملامح قومية تميزهم هم بأنفسهم من وجهة نظر فن الفراسة. كذلك تحدث السيد فر. نيقولاي[64] عن الجانب الجبري الذي يظهر على وجوه **المباركين**[65] الذين نلاقيهم في بافاريا؛ وبالعكس من ذلك فإن **جون بول**[66] من إنجلترا القديمة يحمل على وجهه من قبلُ حرية أن يكون غير مؤدب حيث أتى، سواء أكان ذلك في بلاد أجنبية أو بإزاء الأجنبي في بلاده هو. وإذًا فإنه يوجد فن فراسة قومي[67]، دون أن يُحسب مع ذلك من الأمور الفطرية. وقد توجد أمارات طباعية لدى طوائف من الناس جمعهم القانون لإنزال العقاب بهم. ولقد لاحظ أحد

الأطباء الألمان من الخبراء في الموضوع ومن المعتادين على السفر(68)، أن الأمر بخصوص سجناء رسبهيش في أمستردام، وبيساتر في باريس، ونيوغايت في لندن، يتعلق غالب الأحيان بأفراد من ذوي البنية الضخمة ومن المدركين لتفوقهم، ولكن لا أحد منهم يُسمح له بأن يقول مع الممثل **كوين**(69): «إذا لم يكن هذا الشخص نذلًا، فذلك لأن يد الخالق لا تكتب بخط مقروء». إن الحسم بكلام قاطع، أمر يتطلب قوة تمييز(70) فائقة لما تأتيه الطبيعة من التلاعب بالأشكال التي تقيم لها بنيانا لتنتج مجرد التنوع الذي في الأمزجة، وما تعمل بذلك ولا تعمل لأجل الأخلاق. [VII:303]

ب.
طبائع الجنس

في كل الآلات التي يتعين أن نغنم منها من النتائج ما نغنم، بقدر ضئيل من القوة، والتي يحصلها منها الآخرون بقدر أكبر، ينبغي أن يكون ثمة شيء من **فن**. فلذلك يمكن لنا من قبلُ أن نسلم جدلًا بأن عناية الطبيعة قد صرفت في التشكيل العضوي للنصف الأنثوي من الإنسانية قدرًا من الفن أكثر مما صرفت في النصف الذكوري، لكونها قد حبت الرجل بقوة أكبر مما حبت به المرأة حتى يقترب أحدهما من الآخر قصد الاتصال **الجسماني** الأكثر حميمية، وكذلك من حيث هما كائنان **عاقلان**، لأجل الغاية التي تحرص عليها كل الحرص، أي حفظ النوع، وأنها فضلًا عن ذلك، قد وضعت في هذه الخاصية (من حيث هما من الحيوانات العاقلة) ميولًا اجتماعية تسمح بدوام الرابطة الجنسية(71) وتحويلها إلى ارتباط عائلي.

وأما ما يخص وحدة الارتباط وتماسكه، فإن اللقاء بين شخصين بمحض الصدفة غير كاف؛ حيث يجد أحد الطرفين نفسه لزومًا في وضع يجعله **يخضع** إلى الطرف الآخر، ومقابل ذلك، يجد هذا الأخير نفسه بنحو ما أعلى من الأول حتى يمكنه أن يسيطر عليه أو يتحكم به. وذلك أنه عند **المساواة** في المطالب لدى طرفين لا يقدر أحدهما أن يستغني عن الآخر، يكون إيثار النفس(72) سببًا في الخصام لا محالة. وأما في سياق **تقدم الحضارة**، فإن فريقًا ينبغي أن يتفوق على نظيره بنحو لا تجانس فيه: فالرجل ينبغي أن يكون متفوقًا على المرأة بقوته البدنية وشجاعته، في حين تتفوق المرأة على الرجل بما لها من موهبة فطرية في التحكم بما يظهره الرجل من الانقياد إليها؛ أما في حال لم يبلغ طور التحضر بعد، فإن التفوق يحتكر من جانب الرجل فحسب. ولذلك كانت خصوصية جنس الإناث في الأنثروبولوجيا أدعى لدراسة الفيلسوف من خصوصية جنس الذكور. ففي حالة البداوة الطبيعية الأولى، يكون من العسير علينا أن نقر بهذه الخصوصية مثلما نقر بخصوصية حب الصنوبر أو الكمثرى، التي لا يكتشف تنوعها إلا بالتطعيم أو بالتلقيح؛ ذلك أن الحضارة لا تجود بهذه الخواص الأنثوية، وإنما توفر لها الفرصة حتى تنمو وتدرك في الظروف المواتية.

وقد يظن أن سمات الأنوثة تدل على مظاهر الضعف. فيصار إلى الضحك منها؛ والحمقى يجعلونها موضع سخريتهم، على أنه من العقلاء من يدركون جيدًا أن هذه السمات هي بالتحديد رافعات تسمح للنساء بقيادة الرجال واستخدامهم طبقا لمقاصدهن. فالرجل سهل القياد، ولكن المرأة تكتم [VII:304] سرها، ولو أنها لا تتردد في إفشاء أسرار غيرها (من قبل ما يغلب عليها من الميل إلى الثرثرة). والرجل يحب **السلم المنزلي**(73) ويمتثل طوعًا إلى حكم زوجته حتى لا يلقى على الأقل ما يكدر صفو أعماله؛ أما المرأة فلا تخشى **الحرب المنزلية**(74) التي تخوضها بلسانها، حيث وهبتها الطبيعة سلاسة في الكلام وفصاحة محملة بالوجدان، تنزع من الرجل كل سلاح. وهو يستند من جانبه إلى حق الأقوى في حكم بيته، لكونه ملزمًا بحمايته من الأعداء الخارجيين؛ في حين تستند هي إلى حق الأضعف، أي: الحق في أن تصان من الرجال من جانب زوجها، ثم تراها تسحب منه بدموعها الحارة كل الأسلحة التي بحوزته، وتلومه بعد ذلك على ما يعتريه من هوان نفسه.

أما في حالة الطبيعة الخشنة، فالحال على غير ذلك بالفعل. فالمرأة حيوان منزلي. والرجل يسير في المقدمة حاملًا سلاحه بيده، والمرأة تتبعه، محملة بمتاع البيت كله. ومع ذلك، حتى وإن كان دستور مدني همجي يجعل تعدد الزوجات أمرًا مباحًا، فإن المرأة التي تستأثر بالمكانة الفضلى تعرف في محبسها (الذي يسمى حريمًا)(75) كيف تفرض هيمنتها على الرجل، الذي يشقى ليجد ما يحتمل من السكينة وسط الخصومات التي تنشب بينهن حتى تفوز إحداهن بالسلطة عليه.

وأما في الحالة المدنية، فإن المرأة لا تستسلم لمتعة الرجل خارج الزواج، ذلك الذي يقتصر على **زوجة واحدة**(76): فإنه حيثما لم يبلغ التحضر ما يوفر الحرية للنساء في **فن المجاملة**(77) (بأن يكون لها أيضًا على عيون الملأ رجال آخرون من العشاق غير زوجها الوحيد)، يعمد الزوج إلى معاقبة المرأة التي تهدده بغريم له(78). على أنه حين يصير هذا الفن تقليعة شائعة وتذهب الغيرة لتصير أمرًا سخيفا (وهو ما لا يتيسر اجتنابه في زمن الرفاه) [VII:305] تتكشف طباع النساء: في ادعائهن التصرف بحرية بمزاياهن بإزاء الرجال، والظفر بهذا الجنس بأكمله. إن هذا النزوع، وإن كان ذا سمعة سيئة، من حيث هو رديف للتغنج(79)، لا تعوزه الحجة البالغة مع ذلك ليجد لنفسه تسويغًا. ذلك أن الشابة من النساء مهددة دومًا بخطر الوقوع في الترمل، الأمر الذي يجعلها تعرض مفاتنها على الرجال كافة، من الذين يمكن لهم، إن سنحت الظروف، أن يصيروا أزواجًا، فلا تفقد عند الحاجة من يكون لها من الخاطبين.

ولقد ظن بوب أنه يجوز لنا تمييز الجنس النسائي (المقصود هو الجانب المهذب منه) بسمتين اثنتين: النزوع إلى **الهيمنة** والنزوع إلى **التمتع**(80). على أنه ينبغي أن نأخذ هذا الأخير لا على معنى التمتع المنزلي، وإنما التمتع الاجتماعي، حيث يمكن إظهار التفوق والتميز؛ الأمر الذي يجعل النزوع الثاني يذوب في الأول، أي: عدم التراجع في القدرة على التمتع أمام الغريمات، بل التفوق عليهن جميعًا عند الإمكان بالذوق والمفاتن. على أنه لما كان الأمر كذلك في كل نزوع بوجه عام، كان الأول منهما المشار إليه غير مناسب لتمييز فئة من الكائنات البشرية برمتها بالنظر إلى سلوكها بإزاء الآخرين. ووجه ذلك أن النزوع إلى ما هو ملائم لنا قدر مشترك بين الناس أجمعين، وتبعًا لذلك أيضًا النزوع إلى الهيمنة على قدر الإمكان؛ لذلك لم يكن ليصلح **لتمييز**

[الطبع] أصلًا. ومع ذلك فإن الخصام المستمر لهذا الجنس مع نفسه، وتفاهمه اليسير، بالضد من ذلك، مع الجنس الآخر، يحسب أساسًا في عداد الطبائع التي يختص بها، إن لم تكن **نتيجة** طبيعية لما ينشأ بين النساء من التنافس بينهن للظفر بامتياز يَحُزْنَ به فضل الرجال وإخلاصهم. فحينئذ يشكل النزوع إلى **الهيمنة** هدفهن الحقيقي، أما **التمتع الاجتماعي**، الذي يتوسع بفضله المجال الذي تشع فيه مفاتنهن، فليس غير وسيلة لجعل مثل هذا النزوع فاعلًا بأمره.

والحق أنه ليس بوسعنا أن نضبط طبائع هذا الجنس إلا إن استخدمنا مبدأ، لا الغاية التي **نرسمها** لأنفسنا، وإنما ما كان **غاية للطبيعة** من خلال إرساء الأنوثة، ومن حيث إن هذه الغاية، حتى وإن توسطها جنون البشر، ينبغي عليها، من خلال قصد الطبيعة[81]، أن تشهد على الحكمة: وأن الغايات التقديرية للطبيعة يمكن أن تصلح لتعيين مبدأ لتمييز هذا الجنس، لا نملك له خيارًا، وإنما هو مبدأ لقصد أعلى من [طاقة] الجنس البشري. وهذه الغايات هي التالية: 1. حفظ النوع، [2:306 [VII. تثقيف المجتمع وتلطيفه بواسطة الأنوثة [306: VII].

I. فحينما أودعت الطبيعة في رحم المرأة أغلى عهدة عليها، أي النوع، ثمرة رحم يتعين على البشر من خلالها أن يتكاثر وأن يدوم، جعلتها تخشى ألا تحفظ البشرية، وزرعت في طبيعتها هذا **الخوف**، الذي هو فيما يبدو خوف من تشوهات **جسمانية**، ووجل من مثل هذه المخاطر؛ وإنه بناء على هذا الضعف يطالب هذا الجنس بالحماية الذكورية مطالبة شرعية.

II. ومن حيث إن الطبيعة شاءت أن تلهم ألطف الأحاسيس، من التي تنتسب إلى الحضارة، أي المؤانسة[82] واللياقة[83]، فإنها جعلت هذا الجنس سيدًا على جنس الذكور بما يتصف به من الاستحياء، ومن الفصاحة قولًا وإشارة؛ فإنها قد حبته بفطنة فائقة، واستحقاق معاملة من الذكور لطيفة ورقيقة، حتى وإن كان الرجل، بما يتصف به من كرم النفس، واقعًا لا محالة في حبائل لا يراها، من صنع طفل صغير، ليقاد بذلك إن لم يكن إلى الأخلاق، فعلى الأقل إلى ما هو لباس لها، من فنون الكياسة التي هي منها بمكانة التوطئة والإيعاز.

ملحوظات متفرقة

والمرأة تريد أن تسيطر، أما الرجل فيريد أن يسيطَر عليه (ولا سيما قبل الزواج). من ذلك جاء فن المجاملة في الفروسية القديمة. فالمرأة توطن في نفسها منذ وقت مبكر الثقة في قدرتها على إثارة الإعجاب. أما الشاب فأكثر ما يخشاه دومًا ألا يثير الإعجاب، ولذلك تراه في حضرة السيدات في حرج من أمره (مضطربًا). والمرأة إنما تتمسك بهذا الشرف لاستبعاد كل إزعاج من جانب الرجل بما تفرضه من الاحترام، واستحقاق التقدير لذاتها، ولو كان ذلك بعنوان جنسها فحسب. والمرأة **رافضة** بطبعها، في حين أن الرجل **طالب**؛ وامتثالها لطلب يعد فضلًا عندها. وأما الطبيعة فقد شاءت أن تكون المرأة مطلوبة؛ ولذلك يتعين ألا تكون في الاختيار (الذي يحكمه الذوق) في مثل دقة الرجل، الذي صنعته الطبيعة بمقدار أكبر من الخشونة، هو مستحب عند المرأة

من حيث يستظهر بشكله [الجسماني] القوة والقدرة الضروريتين للدفاع عنها؛ ذلك أنه إن كانت، من ناحية جمال الشكل، ولأجل أن تعشق، شديدة ودقيقة في اختياراتها، تعين عليها أن تصير في مقام الطالب، بينما يصير هو في مقام الرافض؛ الأمر الذي يجعل من جنس النساء، حتى في عيون الرجل، مدعاة للسقوط سقوطًا تامًا. [VII:307] وأما في الحب فيلزم أن تكون باردة، في حين يظهر الرجل شغوفًا. ويشبه أن يكون الإحجام عن الاستجابة إلى دعوة حب عارًا على الرجل، في حين أن ما يظهر عيبًا يمس شرف المرأة، هو أن تجيبها بسهولة. وأما المتعة التي تجدها في استظهار مفاتنها أمام كل الرجال المهذبين فهي من التغنج، وكذا الانفعال الذي يجده الرجل حتى يظهر عاشقًا للنساء جميعًا، هو من المجاملة؛ كلا الأمرين يشكلان طريقتين مصطنعتين مجرد اصطناع تنتقلان إلى رتبة التقليعة السائدة، دونما أي استتباع جدي: كالأمر في حال وجود **مرافق من الفرسان**(84) هو، عند امرأة متزوجة، تظاهر بالحرية، تمامًا مثل القرار الذي يقضي في إيطاليا في عهد سابق بأن تكون **من فصيلة العشيقات**(85) [في كتاب historia concilii Tridentini حيث نجد: erant ibi etiam 300 honestae meretrices, qua cortegianas vocant](86)؛ وهي مؤسسة يروى أنها قد احتوت، بوصفها تجارة **عمومية** مهذبة، على قدر من الثقافة المصفاة أعلى مما يوجد في المجتمعات المختلطة وما فيها من البيوتات الخاصة. وأما في الزواج، فإن الرجل لا يبحث إلا عن استمالة امرأته **هو**، في حين تبحث المرأة عن استمالة الرجال **جميعًا**؛ وهي لا **تتزين** إلا لتظهر في عيون بنات جنسها، عن غيرة تدفعها للتفوق على سائر النساء في مفاتنها وعلو مقامها. وأما الرجل فلا يتزين إلا للنساء، إن جاز أن نتحدث عن زينة حين لا يعدو الأمر أن يكون تحاشيًا لجلب العار لزوجته بما يتحلى به. والرجل يتلطف في الحكم على الهفوات التي تقترفها المرأة، ولكن المرأة تحكم بقسوة (وعلى رؤوس الأشهاد)، الأمر الذي يجعل الشابات من النساء، إن خُيّرْنَ بين أن يَمْثُلْنَ أمام محكمة من الرجال أو من النساء، للقضاء فيما ارتكبن من الإثم، اخترن حكمًا من الأولى بلا شك. وحين يبلغ الترفّه درجة عليا من التأنق، لا تظهر المرأة فاضلة إلا كرهًا، وهي لا تجد حرجًا أن تتمنى أن تكون رجلًا، حتى تجد مجالًا أوسع وأكثر حرية لنزواتها. وأما الرجال فلا أحد منهم يتمنى لو كان امرأة.

والمرأة لا يهمها أبدًا عفة الرجل قبل الزواج؛ بينما يولي الرجل لعفة المرأة اهتمامًا لا يتناهى. وأما في الزواج، فإن النساء يتخذن من تحرز الرجال (ومن غيرتهم عليهن بوجه عام) موضوعًا للتهكم: فإنه لا يعدو عندهن أن يكون من الهزل ليس إلا؛ والمرأة **العزباء** تحكم على ذلك بصرامة شديدة. وأما النساء المثقفات، فإنهن يستخدمن **كتبهن** كما يستخدمن **ساعاتهن**، أعني: أنهن يحملنها حتى يرى الناس أنهن يمتلكن منها واحدة، ولا يهم أن تكون معطلة أو ألا تكون معدّلة على الشمس(87).

وفضيلة النساء أو رذيلتهن مختلفتان أشد الاختلاف عن نظائرها عند الرجال، سواءٌ أكان ذلك من حيث الطريقة أو من حيث الدافع المحرك لهما. فالواجب عندها أن تكون **صبورة**(88)، وأن يكون هو **سمحًا**(89). وإن كانت هي **مرهفة الحس**(90)، كان هو **عطوفًا**(91). - [VII:308] والاقتصاد الذكوري يقوم على **الكسب**(92)، أما الأنثوي فيقوم على **الادخار**(93). والرجل غيور حين يحب، والمرأة كذلك من دون أن تحب: وذلك من حيث إن المحبين الذين ظفرت بهن نساء

أخريات، هم من بين المفقودين من دائرة العاشقين. وللرجل ذوق **لأجل نفسه**، وأما المرأة فموضوع للذوق **لأي واحد**. «ما يقوله الناس **حق**، وما يفعلونه **خير**» هو مبدأ نسائي، يعسر أن يتوافق مع **طبع** بالدلالة الحصرية للفظ. ومع ذلك توجد نساءٌ من ذوات العزم من اللاتي أظهرن، فيما يخص حياتهن المنزلية، بجلاء طبعًا مناسبًا لمصيرهن. ولقد كان من أمر ميلتون أن حثته امرأته على القبول بمنصب مستشار في اللغة اللاتينية، وقد عُرض عليه بعيد وفاة كرومويل؛ إذ ألقت بمبادئه عرض الحائط حينما صرحت بشرعية حكومة كان قد صرح من قبلُ بعدم شرعيتها. وقد كان من رده عليها أن قال: «آه عزيزتي، أنت وغيرك من أهل جنسك لا يهمكن غير التباهي، أما أنا، فإني أريد أن أكون رجلًا شريفًا»[94]. وأما امرأة سقراط، وربما امرأة أيوب أيضًا، فقد أغضبهما زوجان لهما من الكرماء، ولكن فضيلة الرجال ثابتة في طبعهما، دون أن تنال مع ذلك، من الفضل الذي يرجع إلى فضيلة النساء، في الحال الذي كنّ فيه.

استتباعات براغماتية

ينبغي لجنس الإناث أن يعمل على تهذيب نفسه وعلى الارتياض على ما هو عملي؛ أما جنس الذكور فلا يأبه لذلك أصلًا.

فالزوج الشاب **يهيمن** على زوجته، ولو كانت **أكبر** منه سنًا. الأمر الذي يقوم على الغيرة التي بمقتضاها من يخضع إلى الآخر من الطرفين في القوة الجنسية يخشى أن يراه وقد انتهكت حقوقه، ويجد نفسه مجبرًا على أن يسلك حياله سلوك الترفق والانتباه. ولذلك كانت كل زوجة متمرسة تنصح باجتناب الزواج برجل شاب، حتى وإن كان في **نفس** سن الفتاة؛ وذاك أنه بمر السنين، يصيب الكبر النساء أكثر مما يصيب الرجال، وحتى إن فرضنا غض النظر عن هذا التفاوت، ليس ثمة ما يُتوقع على سبيل اليقين من عهد قوامه المساواة، فإن شابة ذكية لها حظ أوفر من النجاح في السعادة الزوجية إن هي اقترنت برجل سليم البنية، ولو ظهر عليه أنه أكبر منها سنًّا. ولكن رجلًا [VII:309] أهدر، قبل أن يتزوج، **طاقته الجنسية** فيما أدمن من الفجور، سيكون بائسًا في منزله؛ ذلك أنه لن تكون له السيطرة على بيته إن كان ينهى عن خلق ويأتي مثله.

ولقد نبه **هيوم** على أن النساء (حتى العوانس منهن) هن أكثر تحسسًا من التعرض إلى **الزواج** بالهجاء مقارنة **بالدعابات** التي تخص **جنسهن**[95]. فهذه الأخيرة ليس فيها من الجد شيء، في حين أن الأمور في الحالة الأولى يمكن أن تصبح جدية بأن يصار إلى إلقاء الضوء على تعاسات نجدها في هذه الحال ولا شأن للأعزب بها أصلا. إن الاستباحة[96] في هذا الأمر من شأنها أن يكون لها استتباعات خطيرة بالضرورة على جنس الإناث برمته: ذلك أن هذا الجنس سينحدر لا محالة إلى درك يكون فيه مجرد أداة مجعولة لإرضاء نزوات الجنس الآخر، التي يمكن أن تنقلب إلى ملل وطيش. تصير المرأة بالزواج حرة؛ وأما الرجل فيفقد حريته به.

إن تعقب الخلال الخلقية لرجل شاب بالأخص **قبل** الزواج، ليس من شأن المرأة. فهي تظن أنها تقدر أن تجعله أحسن؛ والمرأة العاقلة، على حد قولها، يمكن لها بمفردها أن ترجع إلى الطريق القويم رجلا مستهترًا، وهو حكم غالب الأحيان ما تخطيء فيه بأسوأ مما تتصور. وإلى ذلك أيضًا ينتسب الرأي عند الواثقين بأنفسهم: الذي مفاده أنه يمكن أن نغض الطرف عن الانحرافات التي يقع فيها امرؤ ما، من أجل أنه سيجد عند زوجته ما يحتاجه لإرضاء غريزته، شرط ألا ينهكها بذلك. إن هذه المخلوقات الطيبة لا يخطر على بالها أن الفجور في هذا الشأن إنما يتمثل في تنويع الملذات وأن رتابة الزواج سرعان ما ترجع بالرجل إلى طريقة في العيش على ما ألف في سالف عهده[97].

فلمن تكون الكلمة العليا في البيت إذًا؟ ذلك أنه لا يمكن في واقع الحال أن يضطلع بالأمر إلا واحد يتولى جمع الشؤون كلها وترتيبها بالنظر إلى أهدافه فقط. ولعلي أن أقول بلسان المجاملة[98] (الذي لا يخلو من حقيقة): إن المرأة يجب أن **تسود**[99]، وأما الرجل فيجب أن **يحكم**[100]؛ ذلك أن الميل يسود، وأن الذهن يحكم. أما سيرة الزوج فينبغي أن تشهد على أنه أحرص الناس على مصلحة [VII:310] زوجته قبل كل شيء. ولكن لما كان الرجل بالضرورة هو أعلم الناس بحاله وبمبلغ قدرته، كان تصرفه أشبه بتصرف وزير بإزاء ملكه الذي يعمد، وهو الذي لا يشغل باله شيء غير ملذاته، إلى تنظيم حفل أو تشييد قصر، بأن يعرب بادئ الأمر عن تنويهه بالمشروع، مستدركًا على سبيل المثال بأن المال المطلوب لا يوجد في الخزينة في الوقت الحاضر، وأنه يلزم تسوية بعض الحاجات الضرورية قبل ذلك، إلخ. ولو أن السيد الحاكم بأمره يجوز له أن يفعل ما يشاء، شرط أن يساعده الوزير على تحقيق إرادته.

ولما كانت المرأة هي التي تُطلب (مثلما يقتضي ذلك التحفظ اللازم لجنسها)، وجب عليها أن تجرب، لدى الزواج بالذات، أن تثير إعجاب الجميع، حتى تجد من يتقدم إليها من المرشحين إن هي صارت أرملة في شبابها. وأما الرجل فيتخلى عن مثل هذه المطالب كلها بعد الزواج. لذلك كانت الغيرة التي أصلها في هذه الرغبة في إثارة الإعجاب عند النساء ظالمة.

على أن الحب الزوجي بناء على طبيعته **غير متسامح**[101]، فالنساء يجعلنه موضع سخرية أحيانًا ولكن، مثلما نبهنا على ذلك أعلاه، بطريق المداعبة؛ وذلك أن التسامح والتلطف بإزاء عدوان يقع على الزوج من غرباء عن الزوجين من نتائجه لا محالة ما يظهر من النساء من الاحتقار وتبعا لذلك من الكراهية لمثل هذا الزوج.

أما أن **يدلل** الآباء بناتهم، والأمهات أبناءهن، وأن أكثرهم شقاوة في شبابه من هؤلاء، مع زيادة من جرأة، يصير غالب الأحيان المفضل عند الأم: ويشبه أن يكون سبب ذلك راجعًا إلى حاجات الأبوين في حال **وفاة** أحدهما؛ وذلك أنه إن فقد الرجل زوجته، ستكون ابنته الكبرى سندًا له وظهيرًا؛ وأما حين تفقد المرأة زوجها، فإن الابن، إن بلغ سن الكهل وكان كريم النفس، سيحمل على عاتقه واجبًا وميلًا فطريًا يقضيان عليه بتوقيرها، ومؤازرتها، وتيسير عيشها بعد ترملها.

* * *

ولقد وقفت طويلًا عند هذا العنوان من نظرية الطبائع أكثر مما يلزم بما يخل بالتناسب بينه وبين سائر أبواب الأنثروبولوجيا؛ وعزائي أن الطبيعة قد وضعت في اقتصادها كنزًا غنيًّا من الاستعدادات لأجل غايتها، التي لا تخرج عن حفظ النوع، وأنه ستبقى، بمناسبة ما أتيح من مباحث [VII:311] أعمق، لوقت طويل، مادة كافية لمشكلات متصلة بالاندهاش من الحكمة التي في الاستعدادات الطبيعية المتنامية شيئًا فشيئًا وباستخدامها العملي.

ج.
طبائع الشعب

والمقصود بلفظة **الشعب** (populus) **الطائفة** من الناس، التي تجتمع في ربع من الربوع، ويفترض أن تشكل **مجموعًا**. إن هذه الطائفة أو جزءًا منها، إذ تقر بنفسها، من خلال أصل مشترك، بوصفها متحدة في جمع مدني، تسمى **أمة** (gens). وأما الجزء الذي يستبعد من هذه القوانين (الطائفة الهمجية من هذا الشعب) فتسمى **دهماء** (vulgus)[(102)]، والتي يقوم اجتماعها على مخالفة القانون هي **عصابة سوء** (agere per turbas)، وهو سلوك يحرم أفرادها من صفة المواطنين.

ويرى هيوم إنه إن كان كل مواطن في أمة من الأمم يحرص على اعتماد طبع يختص به (مثلما هو الحال لدى الإنجليز)، حُرمت الأمة بأسرها من أن يكون لها طبع[(103)]. وفي اعتقادي أنه يخطئ بقوله هذا؛ وذلك أن تكلف طبع هو بالتحديد الطبع العام للشعب، الذي ينتمي إليه هو نفسه، وأنه يتحدد باحتقار الغرباء جميعًا، بسبب ما يظنه هذا الشعب بنفسه من أنه يستأثر دون غيره بالدستور الحقيقي، جامعًا بين الحرية المدنية في الداخل والقوة في الخارج. مثل هذا الطبع هو من **الصلافة** المتكبرة، على نقيض **التواضع** الأقرب إلى الإلف إلفًا يسيرًا؛ هو سلوك متكبر حيال الغير عمومًا، بتعلة استقلالية مزعومة بفضلها يصار إلى الاعتقاد بإمكان الاستغناء عن الآخرين، والتحلل من كل ما يجمعه بهم من روابط المعروف[(104)].

بهذا التقدير، نجد أن شعبين من أكثر الشعوب **تحضرًا** على وجه الأرض[(105)]، يتعارض أحدهما مع الآخر بما في طبعهما من التضاد، ولذلك ربما كان تنازعهما المستمر لهذا السبب قبل غيره، هما إنجلترا و[VII:312] فرنسا، إذ قد يكونان، بما ينطويان عليه من الطبع الفطري أيضًا، والذي لا تمثل سمته المكتسبة والمصطنعة غير نتيجة فحسب، من الشعوب التي تُعَدُّ مستأثرة لوحدها بطبع محدد وثابت ما داموا غير مخالطين لغيرهم بفعل القوة الحربية. أن تصير اللغة الفرنسية لغة **المحادثة** على الصعيد الكوني، ولا سيما لدى نساء الطبقة الراقية، في حين تمثل اللغة الإنجليزية لغة **المعاملات** الأكثر ذيوعًا[(106)] في عالم التجارة، فذلك ما يرجع حتمًا إلى الفرق بين البلاد القارية وبين الجزر. أما ما يخص السجية التي تتميز بها هذه الشعوب في أيامنا هذه بالفعل،

وكيفية دخول اللغة عليها لتشكيلها، فإنه يتعين أن تستشف من الطبع الفطري للشعب الأصلي الذي ينحدرون منه؛ الأمر الذي لا تشهد عليه وثائق أصلًا. ففي أنثروبولوجيا مأخوذة من وجهة نظر براغماتية، لا يهمنا غير رصد الطبع الذي من شأن الشعبين، كما هو في الوقت الحاضر، ومن خلال بضعة أمثلة، وذلك بطريقة نسقية قدر الاستطاعة والإمكان؛ الأمر الذي يجعلنا نحكم عما يمكن لنا أن ننتظره من الآخر وكيف يمكن لكل طرف أن يستخدمه لفائدته.

إن الأحكام الموروثة، أو تلك التي صارت فطرة ثانية، وانغرست في الأولى عبر مراس طويل الأمد، والتي شأنها أن تعبر عن الشاكلة الحسية لشعب من الشعوب، ليست غير محاولات جُرّبت جزافًا، لعلها أن تصلح للجغرافي، بنحو تجريبي، أكثر مما تصلح للفيلسوف، بحسب مبادئ العقل، قصد ترتيب **الأصناف** التي تخص الميل الطبيعي بين شعوب بأسرها(107). [VII:313]

وأما أن يُظن أن الطبع الذي لشعب ما هو الذي يحدد نمط الحكم الذي يعتمده، فذلك رأي متهافت لا يفسر شيئًا؛ فمن أين يستمد الحكم طبعه الخاص؟ فالمناخ والأرض لا يفيدان بشيء في هذا الأمر؛ وهجرة شعوب بأسرها قد ثبت أنها لم تغير شيئًا من طبائعها جراء الربوع الجديدة التي استوطنتها، وإنما تكيفت معها بالنظر إلى الظروف، وتركت من الآثار الدالة على أصلها وعلى طباعها أيضًا ما بقي أثره في لسانها، ومعاشها، وحتى في لباسها. وإن غرضي أن أعمل ها هنا على رسم لوحة(108) لهذه الشعوب، بأن أقف على عيوبها وعلى ما يبعد بها عن القاعدة، أكثر من الوقوف على خصالها (ولكن دون أن يصل ذلك إلى حد الرسم الساخر)؛ ذلك أنه فضلًا عن أن المدح **يُفسد**، وأن الذم، بالعكس من ذلك، **يُصلح**: فإن الناقد ليس شأنه أن يصدم حب الذات عند الناس إن هو اكتفى بمؤاخذتهم على عيوبهم فحسب، ولا أن يستفز مجرد الغيرة المتبادلة بين أولئك الذين تجري عليهم هذه الأحكام بتوزيع المدائح بينهم بمقادير متفاوتة.

1. و**الأمة الفرنسية** تختص من بين سائر الأمم بذوق يجعلها تستحسن المحادثة(109)، وهي تمثل من هذه الجهة أنموذجًا يحتذى لباقي الأمم. وهي **مهذبة**(110)، ولا سيما في معاملة الأجانب الذين يزورونها، ولو أن انتحال **آداب البلاط**(111) لم يعد سلوكًا دارجًا. والفرنسي مهذب لا بناءً على مصلحة، وإنما بمقتضى حاجة مباشرة في ذوقه تدفعه إلى التواصل مع غيره. ولما كان هذا الذوق يتعلق في المقام الأول بمعاشرة النساء من صفوة القوم، صارت لغة السيدات هي النحو الشائع في الكلام في هذا الوسط، وأنه صار من المعلوم الذي لا جدال فيه أن مثل هذا النزوع شأنه أن يكون له تأثير على الترفق في إسداء المعروف، والعزم على مد يد العون، وشيئًا فشيئًا على ضرب من المروءة الشاملة القائمة على مبادئ تستند إليها، وأنها تجعل مثل هذا الشعب لا محالة **محبوبًا**(112) بأسره.

وأما الوجه الآخر للقطعة فيفصح عن **عنفوان**(113) لا تشفي غليله مبادئ متأمَّلة، وإلى جانب عقل بصير، تهور يعجز عن الحفاظ عن بعض الصور لتبقى على حالها، حتى وإن لم نجد فيها غير المحاسن، إما لأنها قد تقادمت، أو إنه قد بولغ في قيمتها، فضلًا عن **روح متحررة**(114) معدية بإمكانها أن تشد العقل إلى ركابها، وأن تُحدث بخصوص العلاقة بين الشعب [VII:314] والدولة حميّة تزلزل كل شيء، وتجاوز الحدود القصوى. إن خصال هذا الشعب، في صورتها القاتمة،

ومن حيث تُرسم في حيويتها، هي من التي يتيسر بسطها بحيث تؤلف مجموعًا مترابطًا، دونما حاجة إلى وصف أوسع، وذلك بمجرد نتف ونبذات ملقاة على عواهنها، من شأنها أن تكوّن عناصر لنظرية طبائعية.

إن عبارات مثل: Esprit (بدل bon sens)، frivolité، galanterie، petit maître، coquette، étourderie، point d'honneur، bon ton، lettre de cachet، إلخ. لا يتيسر ترجمتها إلى لغات أخرى، من أجل أنها تميز خصوصية الشاكلة الحسية للأمة التي تنطق بها، أكثر مما تتعلق بالموضوع المقصود لدى المفكِّر فيه.

2. **الشعب الإنجليزي**. ويشبه أن تكون السلالة القديمة **للبريطانيين**[115] (وهو شعب من السلتيين) فصيلة من الناس الأشداء، على أن هجرات الألمان وجماعات سكانية من أصل فرنسي (حيث لم يترك الحضور الروماني القصير أي أثر ملموس) قد طغوا، كما يدل على ذلك لسانهم الهجين، على أصالة هذا الشعب؛ ولما كانت أرضه ذات شكل جزيري، بحيث تضمن له حماية كافية من الهجومات الخارجية، وتجعله هو نفسه في وضع المهاجم، قد جعلت منه شعبًا قويًا في مجال التجارة البحرية، امتلك طبعًا اصطنعه بنفسه، ولو أنه، بحكم الطبيعة، مفتقر إليه حقًا. وإذًا فإن طبع الإنجليزي لا يدل على شيء عدا المبدأ، الذي يلقَّن بالتعليم المبكر وإعطاء القدوة، الذي يقضي بأنه من الضروري أن يصطنع المرء لنفسه واحدًا، أي تكلف اكتسابه؛ ذلك أن من كان مهووسًا بامتلاك مبدأ يعتمده طوعًا والتقيد بقاعدة محددة (مهما كانت قيمتها) تضفي على المرء شيئًا من مهابة يجعلنا متيقنين مما ننتظر منه ومما ينتظره من الآخرين.

أما أن يكون هذا الطبع على طرف نقيض من طبع الشعب الفرنسي أكثر من غيره، فذلك ما يتضح بالأمر التالي: أن الإنجليز ينكرون على الآخرين، وبين بعضهم بعضًا، كل استحقاق للمعاملة الودية[116]، وهي أفضل خصال المعاشرات الإنسانية التي تميز الشعب الفرنسي، إذ لا مطلب له إلا الاحترام فحسب، بحيث يبقى لكل واحد أن يعيش على هواه. والإنجليزي يقيم لبني وطنه أعظم [VII:315] مؤسسات البر والإحسان، التي ترى فيها الشعوب الأخرى إنجازًا خارقا للمألوف. ولكن الغريب الذي ألقت به الأقدار على أرضه، ووجد نفسه في ضنك شديد، يمكن له أن يقضي نحبه على كومة روث، لأنه غير إنجليزي، أي من غير بني البشر.

ومع ذلك، فإن الإنجليزي، ولو كان في موطنه، يعتزل الناس حيث يصرف من ماله على أكله. وهو يفضل أن يأكل وحيدًا، للسبب نفسه، في غرفة منفردة بدل مائدة الضيوف: من أجل أن الأمر يتطلب عندها شيئًا من الملاطفة[117]؛ ففي الخارج، في فرنسا مثلًا، حيث لا يزورها الإنجليز إلا ليستنكروا شناعة ما فيها من الطرق والمضائف (مثل د. شارب)[118]، تراهم يجتمعون حيث ينزلون فلا يكون بصحبتهم أحد غيرهم. ولعمري أن تلك من غرائب الأحوال: ففي حين أن الفرنسي عموما يحب الأمة الإنجليزية ويثني عليها باحترام، لا يشعر الإنجليزي (الذي لم يغادر وطنه يومًا) إزاءه إلا بالكره والاحتقار؛ ولعل الذنب في ذلك ألا يرجع إلى ما تفرضه الجيرة من التنافس (حيث ترى إنجلترا نفسها في هذا المجال متفوقة على جارتها دون شك)، بل إلى الروح التجارية[119] بوجه عام، الذي يجعل تجار هذا الشعب غير ميالين إلى المعاشرة، مقتنعين

أنهم الأعلى مقامًا بين الناس(120). ولما كان الشعبان قريبين أحدهما من الآخر لا يفصل بينهما غير قتال (يجوز بالفعل أن يسمى بحرًا)، كان التنافس بينهما يفرض، فيما ينشب بينهما من النزاع، سمة سياسية ذات أشكال متباينة: **الاهتمام** من وجه، و**المقت** من وجه آخر؛ حيث يناسب كلاهما نمطًا من أنماط الخلاف بينهما، بحيث يكون غرض أحدهما **حفظ النفس**(121) وغرض الآخر **بسط النفوذ**(122)، ومحق الطرف المقابل إن لزم الأمر.

ويمكن لنا فيما بلغنا إلى حد الآن أن نبسط باختصار ما يميز طبائع سائر الشعوب، تلك التي لا يتيسر لخصوصيتها القومية أن تُستنبط، في القسط الأعظم منها، كالشأن لدى الشعبين السابقين، من النمط الذي تختص به مختلف حضاراتها، وإنما من الاستعداد الذي في طبيعتها الحاصل عن المزج بين اختلاف السلالات التي انحدرت منها اختلافًا أصليًا. [VII:316]

3. وأما **الإسباني**، الذي هو حاصل اختلاط الدم الأوروبي بالدم العربي (الموريون)، فيظهر بسلوكه في المجالين العام والخاص ضربًا من **الفخار**(123)، وحتى القروي يشهد، بإزاء الكبراء الذين شأنه أن يطيعهم بحكم القانون، على وعي **بكرامته**. إن **الترفع**(124) الإسباني والفخامة(125) اللتان تلازمان لغة الحديث، تشهدان على عزة قومية نبيلة. لذلك كانت الأريحية(126) المألوفة للفرنسيين غير مستساغة عند الإسبان. فهو متزن ومطيع للقوانين من كل قلبه، ولا سيما تلك التي تتعلق بديانة أجداده. ولا يمنعه هذا التشدد من أن يستمتع أيام الأعياد (حينما يبتدئ موسم الحصاد بالرقص والغناء)، وحين تعزف آلات الكمان، مساء يوم صيفي، نغمة **الفاندانغو**(127)، فترى العمال، وقد فرغوا من أشغالهم في هذه الساعة، وهم يرقصون خلال الشوارع على أنغام هذه الموسيقى. ذاك هو وجهه المشرق.

أما وجهه القاتم: فهو رفضه أن يتعلم من الأجانب، وأن يسافر ليتعلم معرفة الشعوب الأخرى(128)؛ وهو في مجال العلوم متأخر بقرون؛ ويتصدى لكل إصلاح، ويفتخر بأنه لا يحتاج إلى العمل، ونفسه ذات مزاج رومنطيقي، مثلما يدل على ذلك شغفه بمصارعة الثيران، وهو شرس، كما تدل على ذلك المحارق المنصوبة(129) في سابق الأزمان، وفي ذوقه ما يشهد في جزء منه على أصله غير الأوروبي.

4. وأما **الإيطالي** فيجمع بين العنفوان الفرنسي (المرح) والجد الاسباني (الحزم)، ويقوم طبعه الجمالي على ذوق متصل بالانفعال، مثلما أن بصره الذي يجول، من أعالي جبال الألب، في الأودية الساحرة يمثل مادة للإقدام من وجه، وللمتعة الهادئة من وجه آخر. ولا يعني ذلك أن مزاجه مختلط أو مشوش (فلا يكون له طبع أصلا)، وإنما هو وجدان تجده الحساسة في الشعور بالجليل، من حيث يكون موافقًا للجميل. ففي إيماءاته تتجلى لعبة قوية للأحاسيس، وأما وجهه فمعبر كل التعبير. والطريقة التي يرافع بها محاموهم أمام هيئة المحكمة مصطبغة بالانفعال جدًا بحيث تكاد أن تكون عرضًا مسرحيًا.

وكما أن الفرنسي متميز بذوقه في الحديث، فإن الإيطالي متميز **بالذوق الفني**. الأول أميل إلى [VII:317] المتع **الخاصة**، والثاني إلى المتع **العامة**: من استعراضات فخمة، ومواكب التطواف، ومهرجانات كبرى، وكرنفالات، واحتفالات مقنّعة، وصروح عمومية باذخة، ولوحات مائية أو

مصنوعة من الفسيفساء، وآثار رومانية ذات أسلوب رفيع، كل أولئك حتى **يَرى** ويُرى في محفل عظيم. ولكنا (حتى لا ننسى الفائدة الخاصة) نضيف إلى مآثره: اختراع **الصرف**، و**البنوك** و**الميسر**. ذلك هو وجهه المشرق: تمامًا **كالحرية** التي أجازت لآل غوندولييري Gondolieri ولآل لادزاروني Lazzaroni أن يقارعوا الكبراء من قومهم.

وأما الوجه القاتم: فحديثهم، كما قال روسو(130)، حديث من يرتاد الصالونات الفاخرة، ونومهم كمن ينام في جحر فأر. و**مسامراتهم**(131) أشبه شيء ببورصة تقدم فيها سيدة البيت إلى محفل عظيم شيئًا يتذوقونه حتى يمكن لها أن تتبادل، بالتنقل بينهم، أخبار اليوم، دون حاجة لأدنى قدر من الصداقة، على أن يستمر العشاء إلى الليل مع قلة منتقاة من المدعوين. ولكن **أدهى** من ذلك و**أمر**: عادة استخدام السكين، والصعاليك، وما يجده القتلة من الملاذ الآمن في الأماكن المقدسة، واستهتار رجال الشرطة(132) بوظائفهم، إلخ. وسائر الممارسات التي ينبغي ألا تعزى إلى الروماني، وإنما بالأحرى إلى نظام الحكم ذي الرأسين الذي اعتمدوه. على أن ما أوردناه من قبيل الاتهامات التي لا يمكن لي من جانبي أن أحمل المسؤولية عنها، والتي عادة ما يقترفها الإنجليز الذين لا يروق لهم أي دستور غير دستورهم.

5. و**الألمان** معروفون بطبعهم الحسن، أي بأمانتهم(133) وحسهم العائلي(134)؛ وهي خلال لا تسمح لصاحبها بالتألق. فالألماني، من بين كل الشعوب المتحضرة، هو الأيسر والأكثر توافقًا مع الحكومة التي يقع تحت سلطتها، وهو أبعد الناس عن طلب التجديد والنزوع إلى معارضة النظام القائم. يتشكل طبعه من خليط من البلغم ممتزج بالذهن، يجتنب المجادلة في شأن النظام القائم ولا يتصور غيره. وهو أيضًا رجل البلدان والمناخات كلها، يهاجر بغير مشقة ولا يتعلق بوطنه تعلقًا شغوفًا؛ أما حين يقيم كمستوطن في بلاد غريبة، فإنه سرعان ما يؤلف مع بني وطنه ضربًا من الاتحاد المدنيّ يقوم، بفضل وحدة اللسان والدين إلى حد ما، على شاكلة جماعة صغيرة تستأثر، تحت السلطة العليا، بالتفوق على الجماعات الأخرى، من حيث تدل، بانتظامها في هيئة مسالمة ومراعية للأخلاق، على رباطة الجأش، وصفاء السريرة والحس الاقتصادي. [VII:318] تلك هي المدائح التي يكيلها الإنجليز أنفسهم للألمان في أمريكا الشمالية.

إن البلغم (مأخوذًا بالمعنى الأحسن)، إذ يحدد مزاجًا متسمًا بالتأمل البارد والمثابرة على تحقيق الهدف، مع القدرة على احتمال ما يتصل به من المصاعب، يُجوّز لنا أن نتوقع منه موهبة هي آية على ذهن سليم وعلى عقل يفكر بعمق مثل أي شعب آخر قادر على اكتساب حضارة راقية؛ باستثناء الظرف والذوق الفني، حيث يعجز عن منافسة الفرنسيين، والإنجليز، والإيطاليين. هذا هو الجانب المشرق، فيما له أن يستكمله بالمداومة على **الكد**، ولا يحتاج فيه إلى **العبقرية** أصلا(135)؛ تلك التي لا تحتاج إلى الفائدة من الجهد الذي يبذله الألمان مصحوبًا بالكفاءة الذهنية السليمة. وأما في معاشراته، فإن من طبعه التواضع. ويحرص أكثر من أي شعب آخر على تعلم اللغات الأجنبية، وهو (حسب تعبير روبرتسون)(136) **تاجر جملة**(137) في مجال التحصيل، ويكتشف في ميدان العلوم من الطرق ما يستحوذ عليه الآخرون ويحدثون به ضجة؛ وليس له وازع قومي، ولا يشده شيءٌ إلى وطنه بما فيه من روح كونية(138)؛ ولعله من بين سائر الأمم، أكثرها إكرامًا للضيف من الغرباء (كما يقر بذلك بوسوال)(139)؛ ويعمل على تأديب أطفاله بحزم على مراعاة

الأعراف، كما يحرص هو نفسه، وفقًا لميله إلى النظام والقانون، على الامتثال إلى الاستبداد، بدل التطلع إلى التجديد (ولا سيما الإصلاحات التعسفية للحكومة). ذلك هو جانبه المشرق.

وأما جانبه السلبي فهو ميله إلى التقليد وسوء ظنه بنفسه وبقدرته على الإبداع (الأمر هو على النقيض [VII:319] من نظيره الإنجليزي المتغطرس)؛ على أنه ينبغي التنبيه بوجه خاص على شيء من الولع المنهجي(140) بالتّرَتُّبِ بدقة شديدة، بالنظر إلى سائر بني وطنه، لا بناءً على مبدأ يقرّبه من المساواة، وإنما بناءً على مراتب الاستحقاق وعلى ترتيب هرمي، وفي هذه الخطاطة الخاصة بالمراتب لا يمل من ابتداع الألقاب (التي تخص النبالة والنبالة العريقة، وشرف المحتد وسموه وحتى عراقته)، إلى حد يجعل منه عبدًا لها لمجرد التفاخر؛ وهي عيوب يمكن أن ننسبها إلى شكل الدستور الذي اعتمدته الإمبراطورية الألمانية؛ ولو أن ذلك ينبغي ألا يعمينا عن ملاحظة أن مصدر هذا الأسلوب القائم على الفخر إنما يكمن في روح الأمة وفي الميل العفوي للألماني ليقيم بين من له أن يحكم ومن عليه أن يطيع سُلّمًا كل درجة فيه محددة بالمرتبة الاعتبارية التي تناسبه، وأن الذي لا مهنة له، أي لا **لقب** له أيضًا، كما يقال، كمن لا وجود له أصلا. والحق أن إعطاء مثل هذه الألقاب لا يبعد أن تستفيد منه الدولة، على أنه في الآن نفسه، إن غضضنا الطرف عن مثل هذا الوضع، ظهرت لدى الرعايا مطالب لتفرض على الرأي حدودًا على المكانة التي يتمتع الغير؛ وهو سلوك يبدو لا محالة سخيفًا عند شعوب أخرى، وأما هذا التدقيق وهذه الحاجة لتصنيف كل شيء تصنيفًا منهجيًا، لتصوره كلًا واقعًا تحت المفهوم، فمن شأنه أن يفضح ما يعتري قصور الموهبة الطبيعية من النقصان.

* * *

أما **روسيا فلم** تبلغ **بعد** الشرط الذي يجعلنا نكون مفهومًا محددًا عن الاستعدادات الطبيعية المؤهلة لأن تنمو فيها. وأما **بولندا فلم تعد** تملك هذه الشروط، والقوميون في الجزء الأوروبي من **تركيا لم يكونوا قط ولن يكونوا** أهلًا لامتلاك الطبع المحدد اللازم لشعبهم، ولذلك يحق لنا أن نتخلى عن تمييز هذه الشعوب.

ولقد يكون من المعلوم أنه لما كان الأمر متعلقًا بالطبائع الفطرية والجبلّية المركوزة في الامتزاج الدموي بين البشر، لا بما هو طبائعي فيما هو مكتسب، وصناعي (أو مصطنع) عند الشعوب، توجب لزومًا أن نتحرى الحذر عند تمييزها بسمات بعينها. فمن طبائع **الإغريق،** الواقعين تحت الوطأة الشديدة للترك، ووطأة **رهبانهم**(141) التي هي أخف قليلًا، ضاعت شاكلتهم الحسية (عنفوانهم وخفة ظلهم) كما ضاعت صورة أجسامهم، وشكل وجوههم وملامحها؛ على أن هذه الخاصية [VII:320] على الأرجح من شأنها أن تُستردّ في أفعالهم إن سمح لهم شكل الدين والحكومة، بأحداث مواتية، أن يجدوا الحرية لاستئناف ما كانوا عليه. وكذا نجد عند شعب مسيحيّ آخر، هو **الأرمن،** هيمنة لضرب من الروح التجارية من نمط خاص، مفاده التنقل على الأقدام، من تخوم الصين إلى كاب كورسو على ساحل غينيا، بدافع التجارة، الأمر الذي يدل على السلالة الخاصة لهذا الشعب البصير والمُكدّ، الذي يقطع تقريبًا، من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي، كامل القارة العجوز، ويعرف كيف يجد استقبالًا هادئًا من الشعوب التي يصادفها في طريقه، إذ

يشهد، بالقياس إلى الطبع المتقلب والخسيس الذي يتسم بها الإغريق في أيامنا، عن طبع أرفع، ليس في مقدورنا أن نستكشف تكوينه الأصلي. ولعله من الأنسب أن نجازف بهذا الحكم على وجه التقريب: أن اختلاط السلالات (لدى الغزوات الكبرى)، من حيث عمل على فسخ الطبائع شيئًا فشيئًا، وبغض النظر عن كل المزاعم المتأتية من حسن الظن بالناس[142]، ليست بنافعة للجنس البشري أصلًا.

د.
طبائع العرق

يمكن لي بهذا الخصوص أن أرجع إلى ما بسطه حضرة المستشار **هـ. ر. غيرتانر**[143] في مصنفه (بناء على مبادئي)، بتألق وعمق، لأجل إيضاح للمسألة وتوسعة لها. على أن أضيف بضعة ملاحظات بخصوص **السلالة العائلية**[144] وكذا الفصائل والفوارق التي تظهر في عرق واحد بعينه.

ذلك أنه في مكان **الاستيعاب**[145] الذي تقصد به الطبيعة صهر مختلف الأعراق، نجد أنها قد اختارت ها هنا أن تتخذ لها قانونًا بالضد من ذلك تمامًا: أعني أنه في شعب مكون من عرق بعينه (العرق الأبيض مثلًا)، بدل أن تسمح في مسار تطوره بتقارب ثابت ومتصل لطبائعه، حتى تبلغ في نهاية المطاف رسم لوحة واحدة بعينها، مثلما يكون الأمر عند استنساخ منحوتة، نجدها تفضل، في السلالة عينها وحتى في العائلة عينها، أن تعدد إلى ما لا نهاية له من هذه الطبائع على الصعيدين الجسماني والروحاني. وقد تقول المربيات تملقًا لأحد الوالدين: «هذا ما أخذه الطفل عن والده، وذاك عن والدته»؛ بحيث إن صح قولها ستكون كل أشكال التكاثر البشري قد استوفيت منذ وقت بعيد [VII:321]، وأنه لما كانت **الخصوبة** عند التزاوج تتجدد بالتباين بين الأفراد، آل التناسل إلى الانقطاع. مثلُ ذلك اللون الرمادي (cendrée)[146] للشعر الذي لا ينتج عن زواج أسمر بشقراء، وإنما هو علامة على سلالة عائلية بعينها، وأن الطبيعة تنطوي في ذاتها على ذخيرة كافية حتى لا تهب الدنيا، من قبَل الفقر الذي يصيبها في الأشكال الاحتياطية، إنسانًا وهبته من قبلُ؛ تمامًا مثلما أن القرابة الشديدة، كما هو معلوم للجميع، مسببة للعقم.

هـ.
طبائع النوع

إن العمل على إثبات طبع لبعض الموجودات، يقتضي أن تجتمع بنظائر لها، معلومة لدينا، وأن تندرج تحت مفهوم بعينه، وذلك بأن نثبت وأن نستخدم خاصّة (proprietas) تُعتمد أساسًا للتفرقة بينها. ولكنا لو قارنا ضربًا من الموجودات، معلوم لدينا (أ)، بضرب آخر من الموجودات (لا-أ)، نجهله، فكيف يجوز لنا أن نتوقع أو أن نطلب تعيين طبع الضرب الأخير، والحال أنه ليس بحوزتنا الحد الأوسط للمقارنة (tertium comparationis)؟ إن المفهوم الأعلى للنوع يجوز أن يكون مفهومًا لموجود **أرضي** عاقل، ولا يكون علينا ساعتها أن نحدد له أي طبع، لكوننا لا نعلم شيئًا عن موجودات عاقلة **غير أرضية**، تسمح لنا بأن نحدد خاصّتها[147]، وأن نميز هذه الموجودات الأرضية من بين الموجودات العاقلة بعامة. ولذلك يشبه أن تكون مشكلة إثبات طبائع للنوع البشري مستعصية على الحل بإطلاق: ذلك أن الحل ينبغي أن يُستحصل من المقارنة بين **نوعين**[148] من الموجودات العاقلة اعتمادًا على **التجربة**، التي لا تفيدنا في ذلك بشيءٍ أصلًا.

فلا يبقى لنا والحال هذه، قصد إدراج الإنسان في الصنف الذي ينبغي له ضمن نظام الطبيعة الحية، وبالتالي تمييزه، غير الإقرار بأنه يمتلك طبعًا ما، شأنه أن ينشئه لنفسه، من حيث يكون قادرًا على استكمال ذاته طبقًا للغايات التي انتقاها لنفسه؛ الأمر الذي يمكنه، بما هو حيوان صاحب **قدرة عقلية**[149] (animal rationabile)، من أن يجعل نفسه حيوانًا **عاقلًا** (animal rationale)؛ وهو ما ينجم عنه: أولًا، أنه **يحفظ** نفسه ونوعه، وثانيًا [VII:322] أنه يتمرس به، ويثقفه، و**يهذبه** لأجل المجتمع المنزلي، وثالثًا أن **يحكمه** على شاكلة كلٍّ نسقي (مرتب وفقًا لمبادئ العقل) ينتمي إلى المجتمع؛ الأمر الذي يمكّن من تقدير العنصر الطّبائعي للنوع البشري مقارنة بفكرة موجودات عقلية ممكنة من موجودات الأرض بوجه عام: فإن الطبيعة قد وضعت بذرة **الشقاق**[150] فيه، وشاءت أن يفلح عقله في استخلاص **الوفاق**[151] منه، أو في أقل الأحوال في التقرب منه تقربًا حثيثًا، الأمر الذي يشكّل على صعيد **الفكرة، الغاية**، في حين أنه على صعيد **الفعل**، يكون الأول (الشقاق) في خطة الطبيعة، **الوسيلة** التي تستخدمها حكمة عليا، لا قبَل لنا باستكشافها: العمل على استكمال الإنسان لنفسه من خلال تقدم **الحضارة**، ولو كلفه ذلك تضحيات كثيرة بمباهج الحياة.

ولعل الإنسان، من بين الأحياء **الذين اتخذوا الأرض لهم مقامًا**[152]، أن يتميز بنحو تدركه سائر الموجودات الطبيعية، باستعداده **الصناعي** (الآلي والمقترن بالوعي) لمعالجة الأشياء، وباستعداده **البراغماتي** (الاستخدام البارع لنظرائه من البشر لأغراضه)، و**الأخلاقي** المركوز في كيانه (للفعل بإزاء ذاته وغيره طبقًا لمبدأ الحرية وامتثالًا للقانون)، على أن أي واحد من هذه الدرجات الثلاث يكفي لوحده لتمييز الإنسان والتفرقة بينه وبين عن سائر سكان الأرض.

I. الاستعداد الصناعي. إن السؤال إن كان الإنسان مُعَدًّا في أصله للمشي على أربع (مثلما أشار إلى ذلك موسكاتي، ربما على شاكلة أطروحة لرسالة بحث)[153]، أو على قدمين اثنتين؟ وإن كانت قردة الشِّقّ، وإنسان الغاب، أو الشمبانزي، إلخ. من الحيوانات المُعدّة لذلك؟ (الأمر الذي اختلف عليه ليني وكمبر)[154]. وإن كان الإنسان من آكلي الثمار أم (لكونه يمتلك معدة مغلفة بغشاء) من آكلي اللحوم؟ وإن كان بطبيعته حيوانًا مفترسًا أم مسالمًا، من حيث إنه محروم من المخالب والأنياب، وبالنتيجة لا سلاح له (دون عقل)؟ كل ذلك من الأسئلة التي لا تثير أية حيرة.

ولعلنا أن نضيف السؤال التالي: هل الإنسان حيوان **مدني** بطبعه، أم هو مجبول على الانعزال والتوجّس من الجوار؟ ولعل التقدير الأخير أن يكون هو الأرجح.

إن أول زوج بشري، كمل تكوينه على أحسن تقويم، وأُلقِيَ في الطبيعة وسط الطيبات، إلا أنه حرم غريزة فطرية ليست من مقومات هيئته الطبيعية الراهنة، يعسر أن نوفق بينه وبين عناية الطبيعة بحفظ النوع. فالإنسان الأول [VII:323] كان سيغرق في أول مستنقع ماء يصادفه؛ لكون السباحة فنًّا يتعين تعلمه بالضرورة؛ أو إنه سيعمد إلى التغذي على الجذور وعلى ثمار سامة وسيجعل حاجته عرضة إلى خطر دائم. ولكن لو كانت **الطبيعة** قد زرعت هذه **الغريزة** في أول زوج بشري، فلِمَ لمْ يورثه إلى ذريته؛ الأمر الذي لم يعد يحدث اليوم إطلاقًا؟

والحق أن الطيور المغردة تلقن صغارها بعض التغريدات وتحفظها بالتوارث: فإذا أخذنا منها واحدًا وعزلناه عن بني جنسه، وانتزعناه من العش قبل أن تتفتح عيناه، ثم ربيناه، صار غير قادر على التغريد بعد أن ينمو إلا من بعض أصوات مركوزة في عضوه بالفطرة. ولكن من أين جاءت التغريدة الأولى(155)، وهو لم يتعلمها قطّ؟ وهب أنها صدرت بطريقة غريزية، لِمَ لَمْ يرث الصغار ذلك؟

وأما تمييز الإنسان بكونه حيوانًا عاقلًا فإنه يقوم في الأصل على الشكل وعلى التركيب العضوي الذي تختص به **يده،** و**أصابعه** و**أطرافها،** من حيث بنيتها من جانب، ومن حيث إحساسها المرهف من جانب آخر، الأمر الذي بفضله جعلته الطبيعة بارعًا، لا في نمط واحد من معالجة الأشياء فحسب، وإنما في جميع الأنماط بلا استثناء؛ والنتيجة أنها جعلته قادرًا على استخدام عقله، وأنها دلت بذلك على أن الاستعداد الصناعي، أو الاستعداد الذي يخص المهارة التي تميز نوعه، هي من شأن الحيوان **العاقل.**

II. وأما **الاستعداد البراغماتي** للتمدن بواسطة الحضارة، ولا سيما تلك التي تخص خصال المعاشرات، والميل الطبيعي لجنسه لأن يفلت، بروابطه الاجتماعية، من خشونة العنف الأناني، ولأن يصير كائنًا مهذبًا (ولو كان غير أخلاقي بعد)، مقيدًا بالتوافق مع الغير، فيناسب طورًا أعلى. فالإنسان، قادر على تلقّي التربية، تعليمًا أو ترويضًا (تدريبًا)، [VII:324] ومحتاج إليها. ولكن ها هنا (مع روسو أو ضده)(156) يطرح السؤال: هل الطبع الذي يخص نوعه، طبقا لما له من الاستعداد الطبيعي، أحسن في حال **البداوة**(157)، منه في حال **فنون الحضارة**(158)، التي لا يمكن لنا أن نتوقع نهايتها؟ ولعلنا أن ننبه في المقام الأول على الأمر التالي: أنه لدى جميع الهَمَل من الحيوان، يبلغ كل فرد ما قُدّر له من المصير، أما لدى البشر، فالنوع وحده هو الذي يبلغه: حتى وإن كان الجنس البشري غير قادر على أن يبلغ مصيره إلا **بالترقي** في سلسلة من الأجيال لا تحصى. على أن الغاية تبقى ماثلة في الأفق، وإذا كان **التطلع** إلى هذه الغاية القصوى يمكن له غالب الأحيان أن يتعطل، فإنه لا يرتد بكليته إلى الوراء إطلاقًا.

III. الاستعداد الأخلاقي. إن السؤال الذي يطرح ها هنا هو: هل الإنسان بطبيعته **خيّر** أم **شرير؟** أم إنه بالطبيعة سيان عنده أن يكون مجبولًا على هذا وذاك، بحسب ما يتلقى من هذه أو تلك من اليدين المربيتين؟ (cereus in vitium flecti etc)(159). في هذه الحالة، سيكون **النوع**

بلا طبع أصلا. على أن هذه الحالة تناقض نفسها؛ من أجل أن كائنًا صاحب ملكة عقلية عملية ووعي بحرية إرادته (أي شخصًا) يرى نفسه في هذا الوعي، حتى في أكثر تمثلاته ظلمانية، تحت إمرة قانون للواجب وتحت طائلة شعور (يسمى حينئذ شعورًا أخلاقيًّا)، بمقتضاه يقع **عليه** كما يقع من خلاله على **غيره** عدل أو ظلم. فالأمر يتعلق ها هنا من قبلُ بالخاصية **المعقولة** للإنسانية بوجه عام، حيث يكون الإنسان وفقًا لاستعداده الفطري (بالطبيعة) **خيّرًا**. على أن التجربة تشهد مع ذلك على أنه يحمل في نفسه ميلًا إلى الرغبة فيما هو محرم عليه، ولو كان يعلم أنه محرم، أي ميلًا إلى **الشر**، وهو الميل الذي يثار كأمر حتمي ومبكر حين يبتدئ الإنسان باستعمال حريته، وقد يكون لهذا السبب بالذات أمرًا فطريًّا: هكذا ينبغي أن يُحكم على الإنسان، من جهة خاصيته **المحسوسة**، بأنه شرير (بالطبيعة)، دون أن نقع في تناقض مع النفس، إن كان الأمر يتعلق **بطبائع النوع**؛ ذلك أنه يمكن لنا أن نسلّم بأن المصير الطبيعي له إنما يكمن في الترقي المستمر نحو الأحسن.

إن خلاصة الأنثروبولوجيا البراغماتية من جهة مصير[160] الإنسان ومن جهة طبائعية تطوره هي التالية. أن الانسان مقدّرٌ عليه بعقله أن يكون في جمع بنظرائه، وأن **يتحضر**، و**يتمدن**، و**يتخلق**[161] في هذا الجمع بواسطة الفن والعلوم، مهما كان مقدار [VII:325] ميله البهيمي إلى الاستسلام استسلامًا **سلبيًا** إلى مغريات الدعة والعيش الرغيد، التي يسميها سعادة، والحال إنه ينبغي له أن يضطلع بالإنسانية اضطلاعًا **نشيطًا**، بأن يكون في كفاح ضد العوائق التي تقيده بها خشونة طبيعته.

وإذًا، فإنه يلزم أن يكون الإنسان **مؤدبًا** على الخير، ولكن مؤدبه إنسان مقيد بخشونة الطبيعة ويتعين عليه أن ينشئ ما هو محتاج له. من ذلك جاء التفاوت الدائم الذي يباعد بين المرء وبين مصيره، مع محاولات متكررة باستمرار للرجوع اليه. سنحاول الإشارة إلى ما يقف دون حل هذا المشكل من الصعوبات وما تنطوي عليه من العوائق.

أ.

إن أول تقدير فيزيائي للإنسان يكمن في نزوعه إلى حفظ نوعه بما هو نوع حيواني. ولكن الأطوار الطبيعية للتطور، في هذا الأمر بالذات، لا يمكن لها أن تتطابق مع الأطوار المدنية. **فالأولى** تقضي بأن الإنسان، في حالة الطبيعة، ومنذ سن الخامسة عشر على الأقل، **مدفوعٌ بغريزة النكاح** و**مقتدرٌ** أيضًا على توليد جنسه وحفظه. وأما **الثانية**، فيعسر عليه أن يجربها (في المتوسط) قبل سن العشرين. ذلك أنه، حتى وإن كان الشاب يتمتع بعد وبشكل مبكر بالقدرة على إشباع رغبته ورغبة زوجه من حيث هو مواطن كوني[162]، فإنه يبقى بعيدًا جدًّا عن اكتساب القدرة على العناية بزوجه وأبنائه من حيث هو مواطن في دولة[163]. إذ يلزمه أن يحذق حرفةً، وأن تكون له دراية بما يلزم لتأسيس بيت والاقتران بامرأة؛ الأمر الذي يتطلب منه، في مستوى أرقى طبقات الشعب، بلوغ سن الخامسة والعشرين، قبل أن ينضج للتكفل بمصيره. فبم يمكن له أن يشغل هذه

الفاصلة من التعفف[164] المفروضة عليه والمخالفة للفطرة؟ ليس من بد غير الانغماس في الرذائل على الأرجح.

ب.

إن الدافع إلى العلم، من حيث هو من الحضارة التي تنبُل بها الإنسانية، هو لدى النوع بأسره غير متناسب مع مدة العمر. فالعالم، حينما يتقدم في الحضارة ويوسع من ميدانها بنفسه، ليس في مأمن من غائلة الموت، فيأخذ مكانه تلميذ من تلامذته يعمل من جانبه، قبيل وفاته بقليل، وبعد أن يكون قد خطا شوطًا إضافيًّا، على ترك مكانه [VII:326] لغيره. أية كتلة من المعارف، وأية اكتشافات لمناهج جديدة ستكون محفوظة لوقت طويل، لو قُدّر على واحد مثل أرخميدس، أو نيوتن، أو لافوازييه[165]، بما يتمتعون به من المثابرة والبراعة، ودون أن ينقص شيء من قوتهم الحيوية، أن تنسأ الطبيعة في أجلهم وتزيدهم قرنًا من الزمان؟ ذلك أن ترقي النوع في العلم لا يكون أبدًا إلا أشتاتًا مفرقة (بحكم الزمان)، ولا يوفر أي ضمان من مغبة الارتداد إلى الوراء حيث تتهدده الهمجية[166] بالتعطيل في فترات الاضطراب السياسي.

ج.

ويشبه أن يكون النوع أيضا بهذه المثابة غير بالغ مصيره إلا قليلًا بالنظر إلى **السعادة** التي تدفعه إليها طبيعته باستمرار، والتي يقيدها العقل بشرط استئهالها، أعني بالأخلاق. أما اللوحة السوداوية (القاتمة) التي يرسمها روسو للجنس البشري، لدى خروجه من حالة الطبيعة، فينبغي ألا يُفهم منها الدعوة إلى الرجوع إلى هذه الحالة والعودة إلى الغابات، كما لو كان ذلك هو رأيه حقًّا؛ وإنما هو يعبر بذلك عن الصعوبة التي تعترض نوعنا حتى يسلك السبيل الذي يقربه حثيثًا من مصيره؛ وليس من الجائز أن نستخف بما يقول: فإن تجارب العصور القديمة والحديثة محرجة لكل من يفكر في هذا الأمر وباعثة على الريب في شأن نوعنا وفي إمكان أن يتحسن حاله يومًا.

ولقد وضع ثلاثة مصنفات[167] فيما أحدثه من الخسائر: 1. مرور نوعنا من الطبيعة إلى **الحضارة** من خلال إضعاف قوانا، 2. **التمدن**[168] من خلال التفاوت والقهر المتبادل، 3. **التخلق**[169] المزعوم بطريق تربية مضادة للطبيعة وتشويه للشاكلة الفكرية. والقول عندي إن هذه المصنفات الثلاثة، التي صوّرت حالة الطبيعة على أنها حالة **براءة** (يمنعنا حارس الفردوس بسيفه الناري من الرجوع إليها)، ينبغي ألا تؤخذ، في كتاب **العقد الاجتماعي**، وفي كتاب **إميل**، وفي كتاب **أسقف سافوا**[170]، إلا بوصفها دلائل هادية قصد الخروج من متاهة الشرور التي وقع فيها

نوعنا بذنبه. لم يكن روسو يقصد بالأساس أن الإنسان يتعين عليه أن **يرتد** إلى حالة الطبيعة، وإنما أنه من الطور الذي يجد فيه نفسه حاليًّا، ينبغي له أن يرجع **ببصره** [VII:327] إلى باطن نفسه. وقد سلّم بأن الإنسان خيّرٌ **بالطبيعة** (التي تنتقل بالوراثة)، ولكن بطريقة سلبية، أي إنه ليس شريرًا من تلقاء نفسه ولا باختيار منه، وإنما أنه يجد نفسه عرضة للخطر فتلحقه العدوى والفساد ممن هم دلائل له وقدوات ترتكب السيئات أو تسير على غير هدى. ولكنه لما كان مطلوبًا لمثل هذا أناس **من ذوي العزم** ممن يكونون هم أنفسهم بالضرورة مؤهلين لهذا الغرض، وأنْ لا أحد منهم يلحقه شيءٌ من فساد أصلًا (فطري أو مكتسب)، بقي مشكل التربية الأخلاقية **لنوعنا** دون حل، وهو مشكل متصل بنوعية المبدأ لا بالدرجة فحسب، من أجل أن العقل البشري الكوني يمكن له فعلًا أن يؤاخذ ميلًا سيئًا مركوزًا في جبلّة النوع، وقد يبلغ حد تقييده دون أن يستأصله منه مع ذلك.

* * *

في دستور مدني، شأنه أن يشكل الطور الأرقى في التجويد الفني للملكات الحسنة للنوع البشري قصد نيل الغاية القصوى من مصيره، تكون **الحيوانية** مع ذلك أقرب إليه وأقوى مكانًا في تجلياتها من **البشرية** الخالصة، وإذا كان الحيوان الأهلي أنفع للإنسان من الحيوان البري، فذلك من قبل **استضعافه** لا غير. وأما إرادة المرء فهي دومًا على أهبة لإعلان عداوتها لجاره، وهي تسعى دونما انقطاع، في ادعائها حرية منفلتة من كل عقال، لا لتكون مستقلة بذاتها فحسب، وإنما لفرض أوامرها على نظرائه من الكائنات التي هي مساوية له؛ ذلك ما نلاحظه بعد عند الطفل الصغير[171]؛ من أجل أن الطبيعة فيه تسعى للانتقال من الحضارة [VII:328] إلى الأخلاق، لا (كما يوعز بذلك العقل) من الأخلاق ومن قوانينها التي تؤخذ منطلقات لحضارة مناسبة لها وقائمة بناء عليها؛ الأمر الذي يحصل عنه لا محالة اتجاه مقلوب، ومضاد للغاية المطلوبة: مثلُ ذلك ما يكون للتعليم الديني الذي ينبغي أن يكون حتمًا من جنس الثقافة **الأخلاقية**، حينما يبتدئ بالثقافة **التاريخية**، التي هي ثقافة ذاكرة لا غير، ويبحث عن استخلاص الأخلاق منها بلا طائل.

إن تربية الجنس البشري في **جماع** نوعه، أي تربيته **جماعيًا** (universorum)، لا في جملة أفراده (singulorum)، التي لا يشكل مجموعها نسقًا، وإنما مجرد ركام منضود، والسعي لإقامة دستور مدني يقام على مبدأ الحرية، وكذلك في الآن نفسه على مبدأ القهر الشرعي، من الأمور التي ليس بوسع المرء أن ينتظرها إلا من **العناية**[172]، أعني من حكمة ليست من **شأنه**، وان كانت تناسب **الفكرة** (بسبب ذنبه هو) الضعيفة لعقله الخاص، أقول إن هذه التربية الآتية من فوق فيها منجاته، ولو كانت خشنة وصارمة، وهي إنما تتمثل في إعادة تشكيل للطبيعة تمر حتمًا عبر كثرة من المساوئ، وتنحو نحو هدم الجنس بأسره، إذ تعمل على أن تستخلص من **الشر**، الذي هو منقسم على ذاته دومًا، **الخير**، الذي لم يضعه المرء في حسبانه، ولكنه متى جاء كان خير أملًا وأبقى. فالعناية هي هذه الحكمة بعينها، تلك التي ندركها باندهاش في حفظ أنواع الكائنات الطبيعية العضوية، العامل باستمرار على إفنائها والمنشغل مع ذلك بحمايتها دومًا، دون أن نسلم في هذا التقدير[173] بوجود مبدأ أعلى من ذلك الذي نسلم به من قبلُ بخصوص حفظ النبات والحيوان. يبقى أن النوع البشري ينبغي عليه و**يمكن** له أن يكون صنيعة سعادته هو؛ على أن مجرد كونه

[VII:329] **سيصير** كذلك، لا يستنتج استنتاجًا قبليًا من استعداداته الطبيعية المعلومة لدينا، وإنما من التجربة ومن التاريخ فحسب، وذلك بانتظار له وجاهته إلى حد أنه من الضروري ألا نيأس من ترقيه إلى الأحسن، وأن نعمل على خلاف ذلك، متسلحين بكامل التعقل(174) وكامل الاقتداء الأخلاقي(175) الممكنين، على التقريب من هذا الهدف (كل على قدر استطاعته).

يجوز لنا إذًا أن نقول: إن الطبع الأول للنوع البشري هي الملكة التي تخول له أن يكون كائنًا عاقلًا، أن يتكلف لشخصه ولمجتمعه سواء بسواء، ذلك الذي ألقت به الطبيعة في وسطه، طبعًا؛ الأمر الذي يفترض بعد أن يكون حاضرًا فيه استعداد طبيعي ملائم وميل إلى الخير: ذلك أن الشر (الذي يحمل في ذاته دومًا نزاعًا مع نفسه ولا يحتمل أي مبدأ ثابت) لا طبع له أصلًا.

إن الطبع الذي من شأن الكائن الحي هو ما يجعل مصيره معلومًا من قبلُ. أما ما يتعلق بغايات الطبيعة، فيجوز لنا أن نسلم بالمبدأ التالي: أنها تريد أن يبلغ كل مخلوق نيل مصيره بأن تنمو كل استعداداته الطبيعية طبقًا لهذه الغاية، حتى يمكن إن لم يكن **للفرد**، فعلى الأقل للنوع، أن يستكمل قصدها. والأمر كذلك لدى الحيوان الأعجم فعلًا وتلك آية على حكمة الطبيعة؛ أما لدى الإنسان فلا يبلغ ذلك إلا النوع الذي لا نعرف من بين الكائنات العاقلة على وجه الأرض منه غير واحد فقط، هو النوع البشري، ولا نعرف له إلا اتجاهًا من الطبيعة إلى هذه الغاية: تلك التي ترنو إلى أن تحقق يومًا، بنشاطها الخاص، تنامي الخير انطلاقًا من الشر: أفق يجوز، لولا أن يصار إلى إبطاله بثورات طبيعية، أن يُتوقع **بيقين** أخلاقي(176) (كاف لوضع واجب العمل على هذه الغاية). ذلك أنهم من البشر، أي كائنات وإن كانت سيئة الطوية بطبعها، فإنها مع ذلك عاقلة ومتمتعة باستعداد أخلاقي، ليس بوسعها إلا أن تشعر شعورًا أقوى بالسيئات التي يقترفها بعضها في حق بعض آخر بحكم أناني، مع تقدم الحضارة، ولما كانت تعوزهم الوسيلة لاجتناب ذلك، إلا أن يضعوا كرهًا المصلحة الخاصة (للفرد) تحت المصلحة العامة (للكل مجتمعين)، أي تحت حكم (القهر المدني) لا يخضعون له إلا بمقتضى القوانين التي وضعوها بأنفسهم، وأنهم بهذا الوعي يشعرون بأنهم أكرم بالانتماء إلى نوع هو [VII:330] أنسب لمصير الانسان، مثلما يتصوره العقل تصور الأمثل(177).

السمات العامة لوصف ما للنوع البشري من الطبع

I. ليس مقدرًا على الإنسان أن يكون جزءًا من قطيع، كقطيع الماشية، وإنما أن يكون على طريقة النحل، جزءًا من خلية. **ضرورة** أن يكون عضوًا في مجتمع مدني.

أما أبسط الطرق، وأقلها تصنعًا، لإقامة مثل هذا المجتمع، فتتمثل في أن يكون لهذه الخلية حكيم وحيد (ملكية). ولكن مع كثرة الخلايا المجاورة، سرعان ما يحدث التنازع، كالأمر مع الدبابير (الحرب). ولا يكون الأمر، كما يفعل الناس، لأجل الاتحاد مع غيرهم لاكتساب القوة -إذ يقف التشبيه عند هذا الحد- وإنما لأجل الانتفاع بجهد **الآخرين لأنفسهم**، بالمكر أو بالقهر. إن كل

شعب يسعى إلى مزيد من القوة بإخضاع الشعوب المجاورة إليه. وسواء أكان يسعى إلى أن يكون مقداره كبيرًا، أو كان يخشى أن يستولي عليه الغير، فإن الحرب الداخلية أو الخارجية التي يخوضها نوعنا، ولو كانت شرًّا مستطيرًا، هي في الوقت الدافع لتجاوز حالة الطبيعة الخشنة والإقبال على الحالة **المدنية**، وكأنها آلة تعمل بها العناية حيث تدخل القوى المتصارعة للنيل من بعضها بعضًا بالصدام، وإن كانت مع ذلك ولمدة طويلة تحفظ حركتها بوتيرة منتظمة دفعًا وجذبًا لرافعات أخرى.

II. الحرية و**القانون** (حيث يقيد ثانيهما الأولى) هما المركزان اللذان يدور عليهما التشريع المدني. ولكن حتى يكون هذا الأخير فاعلًا، لا دعوة فارغة، ينبغي أن يوجد حد أوسط(178)، أعني **السلطة** التي، باجتماعها بالحدين السابقين، تضمن نجاح هذه المبادئ. على أنه يمكن لنا أن نتصور تأليفات كثيرة بين الحد الأخير وبين الحدين الأولين:

أ. القانون والحرية دون سلطة (الفوضى).

ب. القانون والسلطة دون حرية (الاستبداد). [VII:331]

ج. السلطة دون حرية ولا قانون (الهمجية).

د. السلطة مع الحرية والقانون (الجمهورية).

نلاحظ أن التأليف الأخير وحده يستحق أن يسمى دستورًا مدنيًّا حقيقيًّا؛ على أننا لا نعني بذلك واحدًا من الأشكال الثلاثة للدولة (الديمقراطية)، بل إنما نحن نقصد **بالجمهورية** دولة بوجه عام، والقاعدة القانونية القديمة من البروكارديكون القائلة: Salus civitas (nicht civium) suprema lex esto (179) لا تعني: أن الهناء الحسي للكيان الجمعي (**سعادة** المواطنين) يتعين أن يصلح مبدأ أعلى للدستور السياسي؛ وذلك أن هذه العيشة الهانئة التي يتصورها كل واحد بطريقته بمقتضى نزوعه الشخصي، ليس لها أن توفر مبدأ موضوعيًّا، من حيث يقتضي الكلية، وإنما لا تعني هذه القاعدة سوى أن **الرضى العقلي**، حفظ **الدستور السياسي** متى اعتُمد، هو القانون الأسمى لمجتمع مدني بوجه عام؛ إذ لا يقوم هذا إلا بذاك.

أما طبع النوع، مثلما تشهد على ذلك تجارب الأزمنة والشعوب كلها فيرجع إلى الآتي: أنه من الناحية الجماعية (بوصفه مجموعا للجنس البشري) يشكل كتلة من الأشخاص تتواجد بالتعاقب أو بالتجاور ليس بمقدورهم **الاستغناء** عن التعايش السلمي، ولكنهم لا يقدرون على **اجتناب** ما يسيئ به بعضهم لبعض؛ وهم بالتالي، بفعل ما بينهم من القهر المتبادل، تحت قوانين سابقة عليهم، يشعرون بأن الطبيعة تدعوهم إلى التحالف تحالفًا لا يخلو دومًا من التهديد بنقضه، ولكنه شامل ومتدرج، في نطاق **مجتمع مدني** (cosmopolitismus): وهي فكرة وإن كانت عسيرة المنال في حد ذاتها، ولا تشكل مبدأً تكوينيًا (انتظارًا لسلام دائم في خضم المواجهة الحية بين الفعل ورد الفعل عند البشر)، وإنما هو مجرد مبدأ ناظم يدعو إلى الحث على اتباعها بإصرار من حيث هي المصير المقدر على الجنس البشري، بشيء من تخمين وجيه بشأن وجود اتجاه طبيعي يقود إلى هذا الهدف.

ولكن لسائل أن يسأل إن كان النوع البشري (الذي يجوز لنا أن نعده **عرقًا**، إن تصورناه على شاكلة نوع من **الكائنات الأرضية** العاقلة، مقارنة بكائنات من كواكب أخرى، من حيث تشكل طائفة من المخلوقات من عمل صانع[180] واحد)، أقول إن كان يجب احتسابه من بين الأعراق الطيبة أو الخبيثة: وأعترف أنه لا موجب للفخر أصلًا. فإن أي ملاحظ لسلوك [VII:332] البشر، لا في تاريخ العهود القديمة فحسب، وإنما في تاريخ العهد الراهن أيضًا، سيغامر في حكمه بانتحال صفة تيمون الحاقد على الخلق، ولكنه سيكون على الأرجح أيضا أقرب إلى انتحال صفة مومس، وسيظهر له أن الجنون لا الشر هو السمة الغالبة على طبع نوعنا[181]. ولما كان الجنون، مقترنًا بشيء من علائم اللؤم (حيث يسمى رعونة)، لا يمكن تجاهله في الفراسة الأخلاقية لنوعنا، كان النحو الذي يضطر به أيما امرئ متعقل إلى التستر على جزء هام من أفكاره، كافيًا لأن يبين بوضوح أن كل واحد في نوعنا سيكون متوجسًا غير كاشف نفسه **تمام** الكشف كما هي؛ الأمر الذي يفضح ميل نوعنا إلى اشتباه بعضه في بعض.

وقد يجوز أن يكون على بعض الكواكب الأخرى كائنات عاقلة لا تقدر أن تفكر إلا كما يفكر الذي في الأعلى، أعني كمن يكون له عند اليقظة وعند المنام، وحيدًا أو في جمع بغيره، أفكارًا لا يمكن لها أن **تعبّر** عنها في الحين. أي فرق يجعل سلوك هؤلاء وأولئك مختلفًا عن نظيره عند النوع البشري؟ فإن لم يكونوا جميعًا من ذوي **النقاوة الملائكية**، كان عسيرًا علينا أن نرى كيف يعيش بعضهم إلى جوار بعض، وكيف يكون لأحدهم شيء من التقدير للآخر، وكيف يتفق بعضهم مع بعض. إن من التكوين الأصلي للمخلوق البشري ومن المفهوم المتصل بنوعه أن يستكشف من جهة أفكار الغير، وأن يحتفظ من جهة ثانية بأفكاره لنفسه؛ تلك خصلة سحرية سرعان ما تنتقل شيئًا فشيئًا من **التخفي**[182] إلى **التضليل**[183] المقصود، ومنه إلى الكذب أخيرًا. ذلك ما يرسم لنوعنا صورة ساخرة، من التي تسوغ في حقه لا **المزاح** المرح فحسب، وإنما **نكران** ما يتشكل منه هذا الطبع، والاعتراف بأن هذا العرق المؤلف من كائنات دنيوية عاقلة، لا يستحق أن تكون له بين سائر الكائنات (التي لا نعرف عنها شيئًا) مكانة مشرفة[184]، فلو كان [VII:333] هذا الاستنكار لا يكشف فينا استعدادا أخلاقيا، مطالبة مركوزة بالفطرة في العقل، للعمل بالضد من هذا الميل، بحيث لا يؤخذ النوع البشري على أنه شرير، وإنما على أنه نوع مكون من كائنات عاقلة تجاهد للترقي من الشر إلى الخير ترقيًا مستمرًا وسط العوائق؛ بهذا المعنى ستكون إرادته طيبة على العموم، ولكن إنفاذها سيكون من العسر بمكان، لكون إدراك الغاية لا ينتظر من اتفاق حر **للأفراد**، وإنما من تنظيم متدرج لمواطني الأرض في صلب النوع ولأجله بما هو نسق يشده رباط من المدنية الكونية.

---

(1) Charakter
(2) Charakteristik
(3) Naturell
(4) Temperament
(5) Sinnesart
(6) Denkungsart

(7) Complexion
(8) Blutbeschaffenheit
(9) Humoral- oder nervenpathologie: أصحاب الموقف الأول يرون أن الأمزجة هي بدايات الأمراض؛ وأصحاب الموقف الثاني يرون ذلك في الأعصاب. الفريق الأول يمثلهم ك. ل. هوفمان C. L. Hoffmann (1721-1807))؛ والثاني يمثلهم ف.ك. كولن (1712-1790) W. C. Cullen.
(10) Leichtsinn
(11) Tiefsinn
(12) بالفرنسية في الأصل. عبارة يقصد بها تمجيد اللهو وتمضية الوقت في ما لا أهمية له.
(13) Phlegma
(14) Affectlosigkeit
(15) Neutralisirung
(16) Mischung
(17) أيّ تأثير لتنوع الأمزجة في الشؤون العامة، أو بالعكس من ذلك (بتأثير الممارسة المعتادة في هذا الميدان على ذاك)؟ ذلك ما نزعم أننا تبيناه بدقة بناءً على التجربة من وجه، واستعانةً بتقديرات بشأن العلل الظرفية من وجه آخر. فنقول مثلًا:
في شأن الدين، يكون الصفراوي **سلفيًّا** (orthodox)
والدموي **إباحيًّا** (Freigeist)
والسوداوي **غاليًا** (Schwärmer)
والبلغمي **غير مبال**. (Indifferentist)
ولكنها أحكام ملقاة على عواهنها، وهي تصلح لنظرية الطبائع على قدر ما يستصلح منها روح المهرج (valent, quantum possunt) [هم من أصحاب الوجاهة بما يُنسب إليهم]. (المؤلف)
(18) أو إنه «**صاحب طبع**» (Er hat einen Charakter).
(19) Seltenheit
(20) Talent
(21) Marktpreis
(22) Affectionspreis
(23) كان أحد البحارة ينصت في مجلس لرجال من العلماء يتجادلون في المرتبة التي ينتسبون إليها بالنظر إلى ما لهم من الملكات. وقد حسم الأمر بطريقته، أي بالتساؤل عما يمكن أن يجنيه المرء من بيع رجل وقع بين يديه في الأسر، في سوق الجزائر؛ فأما المتكلم والفقيه فلا أحد هنالك بحاجة إليهما، وأما الطبيب، فصاحب مهنة وله أن يغنم من ذلك خيرًا وفيرًا. يروى أن ملك إنجلترا جاك الأول رجته المربية التي أرضعته أن يجعل من نجله رجلًا نبيلًا (Gentleman) (رجلا متأنقًا). وكان جواب جاك: «لا أقدر على ذلك، يمكن لي أن أجعل منه شريفًا (Grafen)، ولكن بيده أن يجعل من نفسه نبيلًا». أما ديوجينيس (الكلبي) فقد وقع (مثلما تروي الأخبار) في الأسر خلال رحلة بحرية، قرب جزيرة كريت، وعُرض للبيع في سوق عامة للعبيد. «ماذا يمكنك أن تعمل، ماذا يمكنك أن تعرف؟» سأله النخاسي وقد عرضه على المدرج. أجاب الفيلسوف: «أتقن **الحكم**، وأنت نادي على الملأ وقل لهم [VII:293] من ذا الذي يريد أن يشتري لنفسه **سيدًا**». أما التاجر، وقد دفعه هذا الادعاء الغريب إلى التفكير، فقد عقد معه هذه الصفقة الغريبة، إذ أوكل إليه مهمة تأديب ابنه ليصنع منه ما يشاء، ثم بعد أن جاب ربوع آسيا في تجارة له بعد بضعة سنين، وجد ابنه، الذي لم يكن من قبلُ حسن التهذيب، وقد صار رجلًا حاذقًا، ومؤدبًا، وفاضلًا. هكذا يمكن لنا أن نقدّر ما يكون بين الناس في قيمتهم من تَرَتُّبِ بعضهم على بعض. (المؤلف) [بخصوص حكاية ديوجنس، وردت في معجم بايل Bayle, Dictionnaire historique et critique وفي ديوجينيس اللائرتي، 74 ،2 ،VI؛ الترجمة العربية، الجزء الثاني، 2007، ص. 35].
(24) Nachahmer

(25) Sonderling

(26) لوتشوس كورنليوس سولا (ق.م. 78-138) Lucius Cornelius Sylla): إمبراطور روماني اشتهر بقسوته.

(27) Seelenstärke

(28) Seelengüte

(29) Seelengrösse

(30) تلميح إلى نص مثير نشره إرهارد (1766-1827)، **دفاع عن الشيطان** (J.B. Erhard, Apologie des Teufels, 1795) يرى فيه أن إقامة الحق لا تقتضي من المواطنين أن يكونوا من ذوي الأخلاق، وإنما هي تتفق مع أقصى درجات اللؤم ورداءة الخُلق، ويكفيها الفهم السليم لمنطق المصلحة، وهو الرأي الذي تبناه كانط في رسالته عن **السلام الدائم** المنشورة في العام نفسه (1795)، نشرة الأكاديمية 8: 366 (انظر ملحوظة آلان رينو A. Renaut هامش 143، ص. 339 من الترجمة الفرنسية).

(31) يكتب المثل في صيغته التامة هكذا: Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se في نسخة دوهنا (Dohna) من **الأنثروبولوجيا**: 15: 314؛ وفي سائر النسخ أيضًا: ص. 393، 1390؛ راجع الخاطرة 7187، نشرة الأكاديمية 19: 267؛ ومعناه: «من لم يُعرف بأفضاله، عُرف بصحبته».

(32) هوراس: Satires I.4.85 ومعناه: «إنما هي نفس سوداء، فلتحذر، أيها الروماني، من امرئ كهذا».

(33) Naturantrieb

(34) eine physiognomische Charakteristik

(35) Gestalt

(36) Varietäten

(37) جيامباتيستا ديلا بورتا (1540-1615) Giambattista della Porta: مؤلف كتاب **الفراسة البشرية** (1580) Die Humana Physiognomia حيث يفسر قسمات الوجه البشري بنظيرتها عند الحيوان. راجع أيضًا: الخاطرة 918، نشرة الأكاديمية 15: 403-405.

(38) يوهان كاسبار لافاتير (1741-1801) J. C. Lavater: لاهوتي ومتصوف سويسري، صاحب عمل بعنوان **مقتطفات في فن الفراسة**(Physiognomische Fragmente) من أربعة أجزاء (1775-1778). راسل كانط في 8-4-1774 ورد عليه في مناسبتين: نشرة الأكاديمية 10: 165-166، 175-180.

(39) Silhouetten

(40) يوهان فلهلم فون أرشنهولتس (1743-1812) J. W. v. Archenholz: ناشر صحيفة أدبية (Literatur und Völkerkunde) من عام 1782 إلى عام 1791؛ والإشارة من المجلد الرابع (1784)، ص. 857-860 حيث ظهرت مقالة بعنوان: «مساهمة في فن الفراسة» (Ein Scherflein zur Physiognomik) لمؤلف مجهول يعتقد كولبه أنها مرجع كانط في المعنى المشار إليه.

(41) Cameen

(42) Intaglios

(43) mediceische Venus

(44) Regelmäβigkeit

(45) Mittelmaβ

(46) etwas Charakterisches

(47) Charakterlosigkeit

(48) Häβlichkeit

(49) كذا في الأصل، والأصح أن تُكتب rébarbatif.

(50) بول بيليسون-فونتانيي (1624-1693) Paul Pellisson-Fontanier: فيلسوف فرنسي، عضو بالأكاديمية، أصيب بالجدري وتخلى عن وظيفته في البلاط وصار مؤرخا للملك. والعبارة المنقولة بحقه ترجع إلى

السيدة سيفنيي (Madame de Sévigné).

(51) من شعوب آسيا الوسطى وهم فرع من شبه الرحّل من مغول أويرات، هاجروا من تركمانستان الصينية إلى الهضاب الغربية عند نهر الفولغا أواسط القرن 17.

(52) بتروس كمبر (1722-1789) Petrus Camper: عالم تشريح وباحث طبيعي ألماني، من مؤلفاته: **في الفرق الطبيعي بين قسمات الوجه** (برلين، 1792)؛ راجع: **نقد ملكة الحكم**، نشرة الأكاديمية 5: 304، 428، الترجمة العربية، ص. 227-228، 389؛ **نزاع الكليات**، نشرة الأكاديمية 7: 89؛ **التعليقات** Zusätze نشرة الأكاديمية 25: 1552.

(53) يوهان فريدريش بلومنباخ (1752-1840) J. F. Blumenbach: عالم تشريح وباحث طبيعي ألماني، أستاذ الطب في جامعة غوتنغن، من مؤلفاته: **المصنف في التاريخ الطبيعي** (غوتنغن، 1779). وعمل بلومنباخ المقصود عنوانه: De generis humani varietate nativa، غوتنغن 1775. راجع: **نقد ملكة الحكم**، §64، نشرة الأكاديمية 5: 424؛ **نزاع الكليات**، نشرة الأكاديمية 7: 89. راجع رسالة كانط إليه بتاريخ 5-8-1790، نشرة الأكاديمية 11: 185.

(54) Caricatur

(55) Verzerrung

(56) Mimik

(57) كان **هيدغر** Heidegger، وهو موسيقيّ ألماني يقيم في لندن، ذا شكل خارجي فريد، ولكنه رجل يتمتع بحيوية ونباهة، مما جعل صفوة القوم يستحبون صحبته ومحادثته. ولقد خطرت بباله يومًا، في مجلس شراب، أن يدعي، خلافًا لرأي أحد اللوردات، أنه أبشع الناس خلقة في لندن. فكر اللورد وراهنه على أنه سيلتقيه بمن هو ذو وجه أبشع منه، ثم دعا امرأة سكرى أثار مرآها ضحك الحاضرين في المجلس جميعًا، وصاح: «أي هيدغر! لقد خسرت الرهان!». «لا تتسرع» أجابه؛ «فإني أطلب منك الآن أن تجعل هذه المرأة تحمل شعري المستعار، وسأحمل أنا قبعتها؛ وسنرى ما يكون بعد ذلك.» وحينما حصل ذلك، انبرى الجميع يضحك حتى كاد ينقطع النَّفَسُ عنهم: لقد كانت المرأة أشبه برجل من المتأنقين أشد التأنق، في حين بدا صاحبنا الطريف وكأنه ساحرة. ولعل هذا أن يبرهن على أننا إن شئنا أن نقول عن أحدهم إنه جميل، أو إنه على الأقل مقبول الجمال، لا يجوز أن يكون الحكم بإطلاق، وإنما أن يكون نسبيًا فحسب، وأنه لا يجوز أن نسمي شخصًا بأنه بشع الخلقة لكونه غير جميل. تبقى التشوهات المقززة للوجه هي التي تجيز لنا فقط أن نسوغ مثل هذا الحكم. (المؤلف)

[حول هذا الخبر: The Tatler No. 18 (1786), p. 195 حيث وردت الإشارة إلى كتاب: **نوادر من سيرة ويليام هوغارث** Biographical Anecdotes of William Hogarth, London 1782, p. 136؛ أما في نسخة براور من **الأنثروبولوجيا** (1779-1780) فقد أشار كانط إلى رسائل البارون دو بيلفلد باعتبارها مصدرًا استقى منه هذه النادرة: de Bielfeld, Lettres familières, 1763, I, pp. 304-306؛ راجع أيضا: O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie, 1901, p. 188 حسب ملحوظة كولبه].

(58) Charakterzug

(59) Mienenspiel

(60) Auslegungskunt

(61) Juvenal I 1, 160 : digito compesce labellum

(62) Gemüthsbewegung

(63) Devote

(64) فريدريش نيقولاي (1733-1811) F. Nicolai: من مشاهير المؤلفين والناشرين والتجار في برلين، يمثل وجهًا من وجوه التنوير والفلسفة الشعبيين؛ مؤسس مجلة **المكتبة الألمانية العامة** (Allgemeine deutsche Bibliothek)؛ ورد المعنى المشار إليه في كتابه: **وصف رحلة خلال ألمانيا وسويسرا** (Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781)، المجلد 6، ص. 544، 752 وما يليها؛ وجه إليه كانط رسالتين ساخرتين في نص بعنوان «في صناعة الكتب» (Über die Buchmacherei)

نشره عام 1798 (نشرة الأكاديمية 8: 431-438). أشار كولبه كذلك إلى كتاب: **في العزلة**: J. G. Zimmermann, Über die Einsamkeit, 2. Theil, 1784, p. 273؛ **التعليقات**، نشرة الأكاديمية 25: 1549، 1556.

(65) fatale gebenedeite

(66) جون بول John Bull : شخصية خيالية ترمز إلى البريطانيين والإنجليز بوجه خاص، اخترعها جون أربثنوت John Arbuthnot عام 1772.

(67) Nationalphysiognomie

(68) الطبيب المقصود هو يوهان فريدريش غريم (1737-1821) J. F. Grimm وكتابه: **ملاحظات بخصوص رحلة عبر ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وهولندا في رسائل**:

Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England, und Holland in Briefen, Altenburg, 1775, p.334.

راجع كذلك: نشرة الأكاديمية 25: 668، 828، 1180-1181، 1307، 1384، 1402.

(69) جيمس كوين (1693-1766) James Quin: ممثل إنجليزي؛ ينظر كذلك: نشرة الأكاديمية 25: 672؛ ومصدر الخبر مشار إليه في: نشرة الأكاديمية 15: 549.

(70) Unterscheidungsvermögen

(71) Geschlechtsgemeinschaft

(72) Selbstliebe

(73) Hausfrieden

(74) Hauskrieg

(75) Harem

(76) Monogamie

(77) Galanterie

(78) من المأثورات القديمة للروس التي تُعدّ من الخرافة ما جاء بشأن النساء اللاتي يَرْتَبْنَ في أمر أزواجهن، إن هم لم يعمدوا إلى ضربهن بين حين وآخر، أنهم يخونونهن مع نساء أخريات. كما نجد في رحلات كوك هذا الخبر: أن بحارًا إنجليزيًا، لما رأى هنديًّا من أوتاهيتي يقوّم زوجته، بادر إليه وهدده ممثلًا دور المُجامل للنساء (Galant). فإذا بالمرأة تلتفت إلى الإنجليزي وتسأله عن دخله في الأمر: ذلك ما يجب على الرجل أن **يفعله!** فكذلك نلاحظ أنه إذا كانت المرأة المتزوجة تميل إلى التصرف بمقتضى المجاملة وأن زوجها لم يعد يهتم بها، بل يجد سلواه في مخالطة الندماء واللاعبين، أو في مغازلة بعضهن، فإن ذلك لا يدل على مجرد الاحتقار، وإنما على **الكره** الذي تشعر بها الزوجة: إذ إنها تعترف بهذا الصنيع بأنه لم يعد يقيم لها أي وزن، وأنه أهمل زوجته للآخرين، دون اكتراث لها، كأنها عظمة ينحضها من هب ودب. (المؤلف)

[حول حكاية النساء الروس، يحيل كولبه على:

« Von Weibern, die erst dann, wenn sie geschlagen werden, ihre Männer lieben », Berlinische Monatsschrift 13 (1789), p. 551ff. ; C. F. Flögel, Geschichte des Groteskekomischen (1788), p. 181.

بخصوص الخبر الذي أورده كوك:

J. Cook, Captain Cooks dritte und letzte Reise, oder Geschichte einer Entdeckungsreise nach dem stillen Ocean (1789), III, pp. 45-46, IV, p. 394.]

(79) Koketterie

(80) بوب، **مقالات أخلاقية**، الرسالة الثانية، 209-210؛ راجع أيضًا: نشرة الأكاديمية 25: 1190.

(81) Naturabsicht

(82) Geselligkeit

(83) Wohlanständigkeit

(84) Cisisbeat وفي الإيطالية cicisbeo أو cavaliere servente؛ يشير كولبه بهذا الخصوص إلى مرجعين لصمويل شارب:

Samuel Sharp, Letters from Italy 1765-66 (London, 1767), pp. 18ff., 73ff., 257 ; Neues Hamburgische Magazin 2 (1767), pp. 249ff. : « Einige Briefe über Italien und über die Sitten und Gewohnheiten diese Landes von Samuel Sharp », pp. 255f.

(85) Courtisanenwesen

(86) «لقد كان ثمة 300 من الغانيات، اللاتي يسمين عشيقات». ومؤلف هذا الكتاب هو باولو ساربي Paolo Sarpi (1552-1623)، الشهير باسم Fra Paolo ، وهو رجل دين من البندقية كتب باسم مستعار هو Pietro Soave Polino كتابًا بعنوان: **تاريخ مجمع ترنت**؛ وقد أشار كولبه إلى أنه لم يجد أثرًا لهذا الاقتباس في المجلدات الثمانية للترجمة اللاتينية لهذا الكتاب.

(87) انظر رسالة ماريا شارلوتا يعقوبي Maria Charlotta Jacobi إلى كانط بتاريخ 12-6-1762 (نشرة الأكاديمية 10: 39)؛ **ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل** (نشرة الأكاديمية 2: 229)؛ الخاطرة 1299 (نشرة الأكاديمية 15: 572).

(88) geduldig

(89) duldend

(90) empfindlich

(91) empfindsam

(92) Erwerben

(93) Sparen

(94) جون ميلتون (1608-1674) John Milton: شاعر إنجليزي. أشار كولبه بخصوص هذا الخبر إلى كتاب ريتشاردسون، **حياة ميلتون**: Richardson, Life of Milton, p. 89؛ وأن الرجوع إلى كتاب ألفرد شتيرن، **ميلتون وعصره**: Alfred Stern, Milton und seine Zeit, 2.4 (1879), p. 12 يبين أن لا أساس له من الصحة.

(95) هيوم، **أبحاث أخلاقية...** 383، II («في الحب والزواج»).

Hume, Essays, Moral, Political, and Literary, E.F. Miller (ed.), Indianapolis, 1987, p. 557.

راجع كذلك: الخاطرة 1283 (نشرة الأكاديمية 15: 565)؛ 25: 458، 1193، 1393.

(96) Freigeisterei

(97) ونتيجة ذلك هي كما قال فولتير في **رحلة سكارمنتادو**: «فقررت ألا أرى بعد ذلك إلا بيتي. وتزوجت في موطني؛ لقد كنت محظوظًا، ورأيت بأنها الحياة التي ما من حياة أخرى تماثلها هناء ووداعة». (المؤلف)

[حكاية أسفار سكارمنتادو (كتبها بخط يده)، ضمن: فولتير، **قصص وحكايات**، ترجمة سلمان حرفوش، دمشق، دار المدى، 2006، ص.32 (بتصرف طفيف).

(98) Sprache der Galenterie

(99) herrschen

(100) regieren

(101) Intolerant

(102) إن الاسم المهين [الرعاع] (la canaille du peuple) مشتق على الأرجح من لفظة canalicola التي تدل على طائفة من البطالين، في روما القديمة، الذين يجوبون القنال جيئة وذهابا، ويتعمدون النيل من أصحاب الأشغال (cavillator et ridicularius)، انظر بلوتوس Plautus, Curucul.). يلاحظ كولبه أن الاشتقاق

المشار إليه غير صحيح، حيث ترجع لفظةcanaille إلى canis (التي تعني «الكلب» في اللاتينية)؛ وأن العبارة لا توجد في نص بلوتوس، وإنما توجد العبارة الأولى (cavillator) في: Miles III 1, 47، والعبارتان (cavaillator et ridicularia) في: Turculentus III 2, 15. 16؛ كما نجدهما عند أولوس غليوس Aulus Gellius في مصنفه: **ليال أثينية** Noctes atticae IV 20, 3. (المؤلف)

(103) هيوم، **أبحاث أخلاقية**، «في الصفات القومية»، الترجمة العربية، ص. 263: «من هنا للشعب الإنجليزي من بين شعوب الأرض كلها، الماهية القومية الأقل، ما لم يكن بالإمكان اعتبار هذا التفرد نفسه ماهية قومية.» كما لاحظ كولبه، يبدو اقتباس كانط غير متقيد بنص هيوم.

(104) Gefälligkeit

(105) من البين بنفسه أننا في هذا التصنيف صرفنا النظر عن الشعب الألماني: من أجل أن ثناء الكاتب عليه، وهو ألماني، سيكون ثناءً على نفسه. (المؤلف)

(106) وللروح التجارية أيضًا أن تتجلى بأصناف مختلفة دالة على ما يسكنها من الكِبْر في اختلاف النبر حينما يتعلق الأمر بالتعبير عن التفاخر. فالإنجليزي يقول: «هذا الرجل **يساوي** مليونًا»، وأما الهولندي فيقول: «إنه **أوصى** بمليون»؛ والفرنسي: «إنه **يملك** مليونًا». (المؤلف)

(107) لو صادف وخرج الترك، الذين يطلقون على أوروبا المسيحية اسم **بلاد الإفرنج** (Frankestan)، في رحلات ليتعلموا معرفة الناس وطبائع شعوبهم (وهو ما لا يفعله أي شعب عدا الأوروبيين، إذ يشهدون جميعًا على ضعف في عقولهم)، لربما قسّموا أوروبا التقسيم التالي، بناءً على ما في طبائع شعوبها من العيوب: 1. **بلاد التقليعات** (فرنسا). 2. **بلاد النزوات** (إنجلترا). 3. **بلاد الأجداد** (إسبانيا). 4. **بلاد البذخ** (إيطاليا). 5. **بلاد الألقاب** (ألمانيا، وكذلك الدنمارك والسويد بوصفهما من الشعوب الجرمانية). 6. **بلاد السادة** (بولندا)، حيث كل مواطن هو سيد، ولكن لا أحد من هؤلاء السادة، عدا من لم يكن مواطنًا، يقبل أن يكون من الرعايا. أما روسيا وتركيا في الجزء الأوروبي منها، حيث كلتاهما من أصول آسيوية في جزء عظيم منهما، فسيصار إلى وضعهما خارج بلاد الإفرنج: إحداهما، ذات الأصول السلافية، كالأخرى، ذات الأصول العربية، يرتبطان بشعبين أصليين بسطا هيمنتهما في زمان سابق على جزء كبير من أوروبا مما [VII:313] لم يفعله أي شعب آخر، ووقعا في حال يحكمه دستور من القوانين بلا حرية وحيث لا أحد له صفة المواطن. (المؤلف)

(108) Portrait

(109) Conversationsgeschmack

(110) höflich

(111) höflisch

(112) liebenswürdig

(113) Lebhaftigkeit

(114) Freiheitsgeist

(115) كما كتبها حضرة الأستاذ بوش برسمها الصحيح (بعد لفظة britanni لا brittanni). (المؤلف)
[يوهان غ. بوش (1728-1800) J. G. Büsch: أستاذ الرياضيات بأكاديمية التجارة بهامبورغ. صاحب أعمال عديدة منها: **موسوعة تاريخ العلوم الفلسفية والرياضية** (في جزئين) (1772)؛ لاحظ كولبه أنه لم يجد أثرًا لقول بوش].

(116) Liebenswürdigkeit

(117) Höflichkeit

(118) صمويل شارب S. Scharp (والأصح كما نبه عليه كولبه أن يكتب Sharp) [هـ 748 أعلاه]؛ انظر: Neues Hamburgisches Magazin 2 (1767), pp. 259, 261؛ أشيرَ إليه بلقب «الطبيب العبوس» (milzsüchtiger Arzt) في مجلة: Das deutsche Museum 1 (1786), p. 387

(119) Handelsgeist

(120) إن الروح التجارية على العموم غير ملائمة للمعاشرة (ungesellig) بذاتها؛ مثل روح الشرف (Adelsgeist). **فالبيت** (كما يسمي التاجر مصرفه) منفصل عن الآخر بأعماله، كما ينفصل قصر سيد من السادات عن نظيره بجسر مرفوع، وأما المعاشرة بالمعروف دون كلفة فلا مجال لها، حيث إن مثل هذه المعاشرة لا يجوز أن تكون إلا بين **المحميين**، الذين لا يُعدّون مع ذلك من أهل البيت. (المؤلف)

(121) Selbsterhaltung

(122) Beherrschung

(123) Feierlichkeit

(124) Grandezza

(125) Grandiloquenz

(126) Muthwille

(127) Fandango

(128) إن ضعف عقول كل الشعوب التي لا يستهويها الفضول البريء للتدرب على معرفة العالم الخارجي ورؤيته بأعينهم، فما بالك بالإقامة فيه (بوصفهم من المواطنين العالميين)، هو عندهم من سمات المميزة لطباعهم، الأمر الذي يتميز به الفرنسيون، والإنجليز، والألمان ويفضُلون به غيرهم. (المؤلف)

(129) auto Da Fé : كذا وردت في الأصل.

(130) روسو، **العقد الاجتماعي**، III، 8، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط. 2، 1995: «وفي باريس ولندن يُرغب في السكن الدفيء الهنيء، وفي مدريد توجد رداه رائعة، ولكن من غير نوافذ تغلق، ويناموت في نخاريب مجردة». (ص.135)

(131) conversazioni

(132) Sbirren: تسمية قديمة لرجال الشرطة في إيطاليا.

(133) Ehrlichkeit

(134) Häuslichkeit

(135) **العبقرية** هي موهبة الاختراع التي لا تُعلَّم ولا تُتَعلّم. وقد يكون من الممكن لنا أن نتعلم من غيرنا كيف ننظم أبياتًا نظمًا حسنًا، لا أن نتعلم كيف ننظم قصيدًا جيدًا؛ ذلك أن هذا الأخير ينبع من قريحة المؤلف نفسه. ولذلك كان من المحال أن نحصل عليه عند الطلب مقابل ثمن سخي، مثل أي مصنوع من المصنوعات، إذ لا يظهر إلا على شاكلة إلهام، لا يدري الشاعر نفسه كيف تنزّل عليه، أعني بفضل استعداد ظرفي يكون سببه مجهولاً عنده (scit genius, natale comes qui temperat astrum) [«الجان، رفيقنا الذي يحرس نجم مولدنا، يعلم.» هوراس، **الرسائل** 2 II، 187]. - لذلك كانت العبقرية تشرق مثل بارقة تطلع وتختفي في لحظات متقطعة، لا بنور يضيء جزافًا يدوم إشعاعه لوقت معلوم، وإنما بانقداح قبسات تستمدها خطرة من الخطرات الموفقة للروح من المخيلة المولدة. (المؤلف)

(136) ويليام روبرتسون (1721-1793) W. Robertson: رجل دين إسكتلندي ومؤرخ، مؤلف كتاب: **تاريخ إسكتلندا خلال حكم الملكة ماري والملك جيمس السادس** (1759) (History of Scotland during the reigns of Queen Mary and King James VI)؛ أشار كولبه إلى أن موضع العبارة المشار إليها لم يتيسر التحقق منه.

(137) Großhändler

(138) Kosmopolit

(139) انظر أعلاه: هـ 401، ص. [222]؛ وجيمس بوسوال (1740-1795 J. Boswell): كاتب إسكتلندي، مؤلف كتاب: **حياة صمويل جونسون** (1791)؛ والمعنى المشار إليه موجود في ص. 290 من الترجمة الألمانية لكتاب بوسوال: Account of Corsica, the Journal of a Tour to that island, and Memoirs of Pascal Paoli (Glasgow & London, 1768) (ص. 259 من الترجمة المنقحة 1769)؛ انظر أيضا: نشرة الأكاديمية 25: 431، 1408.

(140) Methodensucht

(141) Caloyers: هم الرهبان اليونانيون الكاثوليك من المنتسبين إلى سلك القديس بازيل. يشير كولبه إلى أن مصدر كانط في هذا الخبر هو:

J.F. v. Bielfeld, Erste Grundlinien der allgemeinen Gelehrsamkeit III (1767), p. 252.

(142) Philanthropismus

(143) كريستوف غيرتانر (1760-1800): مؤلف كتاب: **في المبدأ الكانطي للتاريخ الطبيعي:**

Ch. Girtanner, Über das Kantische prinzip für Naturgeschichte, Göttingen 1796.

(144) Familienschlag

(145) Ferähnlichung

(146) بالفرنسية في الأصل.

(147) Eingenthümlichkeit

(148) Species

(149) Vernunftfähigkeit

(150) Zwietracht

(151) Eintracht

(152) Erdbewohnern

(153) بياترو موسكاتي Pietro Moscati (1739-1824): طبيب وباحث طبيعي إيطالي. كتب كانط عام 1771 مراجعة لكتابه: **في الفرق الجوهري بين بنية الحيوان والإنسان**: نشرة الأكاديمية 2: 421-425.

(154) يحيل كولبه في هذا الموضع على الباب الثاني من كتاب كريستيان فريدريش لودفغ، **مختصر التاريخ الطبيعي للنوع البشري**:

C. Fr. Ludwig, Grundriβ der Naturgeschichte der Menschenspecies, Leipzig 1796.

(155) يمكن لنا مع الفارس **ليني** أن نسلم بالفرضية التالية بخصوص أركيولوجيا الطبيعة: أنه من البحر المحيط الذي يغطي جملة الأرض، تطفو جزيرة هي الأولى تحت خط الاستواء على صورة جبل تنشأ عليه شيئًا فشيئًا كل الدرجات المناخية للحرارة، من الحرارة الحارقة على الضفاف السفلى، إلى البرودة القطبية على قمته، مع النبات والحيوان الذي تكيف معها؛ أما فيما يتعلق بالطيور بأنواعها، فإن الطيور المغردة تعمد إلى محاكاة الصوت المركوز في عضوها بعدد كبير من التغريدات المختلفة، وإلى التأليف بينها وبين غيرها على قدر ما تسمح به حنجرتها؛ هكذا يمكن لكل نوع أن يُنشئ تغريدته الخاصة، التي ينقلها كل واحد إلى نظيره بالتلقين (شأن أي تقليد Tradition)؛ تمامًا مثلما نشهد ما تعمد إليه طيور البراقش والعندليب، من تنويع تغاريدها في مختلف الربوع. (المؤلف)

(156) **مقال في العلوم والفنون**، 1750 (ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010، ص. 9-44).

(157) Röhigkeit

(158) Künsten der Cultur

(159) هوراس، **فن الشعر**، البيت 163: «مرن كالشمع في يد من يسوقونه إلى الغواية» (الترجمة العربية، ص. 120).

(160) Bestimmung

(161) zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren

(162) Weltbürger

(163) Staatsbürger

(164) Enthaltsamkeit

(165) أرخميدس (287-212 ق م) Archimedes: رياضي وعالم طبيعي إغريقي؛ إسحاق نيوتن I. Newton (1642-1727): فيزيائي ورياضي إنجليزي؛ أنطوان لوران لافوازييه A. L. Lavoisier (1743-1794):

فيزيائي وكيميائي فرنسي، أعدم في الفترة المعروفة بحكم الرعب.

(166) Barbarei

(167) **خطاب في العلوم والفنون**، 1750 (انظر هـ 810)؛ **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، 1754 (ترجمة بولس غانم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)؛ **جولي أو هيلويز الجديدة**، 1761.

(168) Civilisirung

(169) Moralisirung

(170) **العقد الاجتماعي**، مرجع مذكور؛ **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا؛ القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر (د.ت.)؛ **دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل سافوا**، ترجمة عبد الله العروي، بيروت - الرباط، المركز الثقافي العربي، 2012.

(171) إن الصرخات التي يطلقها المولود حال ولادته ليس فيها شيء من نبرة الشكوى، وإنما من الاستنكار ومن فورة الغضب؛ وليس سببها أمرًا مؤلمًا، وإنما شيء ما معاكس؛ فهو يريد على الأرجح أن يتحرك، ويشعر بعجزه كأنّ قيدًا يسلبه حريته. فأيّ قصد يمكن للطبيعة أن تضمره حينما تجعل الطفل يولد مطلقًا صرخات عالية، والحال أن حدوث ذلك **في الحالة الخشنة للطبيعة** من شأنه أن يتسبب في أقصى الخطر له ولوالدته؟ ذلك أنها قد تجلب ذئبًا أو خنزيرًا بريًا فيُفترس الطفل في غياب أمه، أو بسبب ضعفها جراء الولادة. ولكن لا وجود لحيوان عدا الإنسان (في صورته الحالية) **يعلن بصوت مسموع** عن وجوده عند ولادته؛ الأمر الذي يشبه أن يكون من تدبير حكمة الطبيعة، لأجل حفظ النوع. ولذا يلزم أن نسلم بأنه في الأزمنة الأولى لهذا الصنف من الحيوان (أي في زمان الخشونة)، لم تكن هذه الصرخات التي يطلقها الطفل موجودة عند ولادته [VII:328] بعد، وأن الأمر تبعًا لذلك لم يحدث إلا متأخرًا في زمان ثان، حينما أقبل الوالدان على طور من الحضارة، ضروري للحياة **المنزلية**؛ حتى وإن كنا نجهل بأية طريقة واعتمادًا على أية أسباب فاعلة مساعدة أمكن للطبيعة أن تنتظم هذا التطور. إن هذه الملحوظة شأنها أن تسير بنا شوطًا بعيدًا، كأنْ تفضي بنا مثلًا إلى الفكرة التالية: ألا يمكن أن يكون قد أعقب هذا الزمان الثاني زمان ثالث، بفضل ثورات طبيعية كبرى، بأن يحوّل إنسان الغاب أو الشمبانزي في نفسه الأعضاء التي تصلح للمشي، ولتحسس الأشياء، وللكلام، إلى حد يمكن فيه أن يبتني هيئة بشرية تنطوي في أعمق أعماقها على عضو يصلح لاستخدام الذهن، وعلى ما يجعل [هذا الكائن] يطور شيئًا فشيئًا ثقافة اجتماعية. (المؤلف)

(172) Vorsehung

(173) Vorsorge

(174) Klugheit

(175) moralische Vorleuchtung

(176) moralische Gewißheit

(177) Ideal

(178) على سبيل التمثيل بالحد الأوسط (medius terminus) في القياس، الذي إن اتصل بالموضوع والمحمول في الحكم، أنتج الأشكال الأربعة من القياس. (المؤلف)

(179) «أن خلاص المدينة (لا المواطنين) ينبغي أن يكون هو القانون الأعلى». شيشرون Cicero, De Legibus 3.3 : « Salus populi suprema lex esto » ؛ والبروكارديكون - حسب كولبه - إشارة إلى مجلد جامع للأحكام القانونية الرومانية وضعه بورشارد (Burchard) أو بروكار (Brocard) (عند الفرنسيين والإيطاليين).

(180) Demiurgus

(181) تيمون الأثيني Timon: شخصية يونانية اشتهرت بحقدها على الناس وبذلك اكتسب كنيته (le misanthrope)؛ أما موموس Momus فهو اسم إله العقاب أو الرقابة؛ أفلاطون، **السياسة المدنية**، 487 أ؛ هزيودوس، **أنساب الآلهة**، ترجمة صالح الأشمر، بيروت-بغداد، جدار الجمل، 2015.

(182) Verstellung

(183) Taüschung

(184) كان فريدريش الثاني قد سأل يوما المرموق سولتسر، الذي كان يقدره لما له من الأفضال وقد كلفه بالإشراف على المعاهد الدراسية في سيلازيا، عن حال هذه المؤسسات. أجاب سولتسر: «منذ صرنا نعتمد على مبدأ (روسو) أن الانسان خير بطبعه، بدأت الأمور في التحسن». «آه (قال الملك)، عزيزي سولتسر، أنت لا تعرف حق المعرفة هذا العرق اللعين الذي ننتمي إليه». (Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons) [بالفرنسية في الأصل] - ومن أمارات الطبع الذي يختص به نوعنا أنه في سعيه إلى دستور مدني، يكون أيضا [VII:333] بحاجة إلى تدريب يتلقاه من الدين، حتى إن ما لا يدرك بالقهر **الخارجي**، يدرك بالقهر **الباطني** (للضمير)؛ وذلك من خلال الاستغلال السياسي للاستعداد الأخلاقي للإنسان من جانب واضعي النواميس، وهو نزوع مركوز في طبائع النوع. ولكن لو كانت الأخلاق في تدريب الشعب غير سابقة على الدين، لكان الدين سيدًا عليها، ولصار الدين الرسمي أداة في يد سلطة الدولة (السياسية) يمسك بها **جبابرة الإيمان** (Glaubensdespoten): شر من شأنه أن يشوه الطبع لا محالة، ويغري بالحكم عن طريق الكذب (ما يسمى فطنة سياسية)؛ من ذلك ما كان من أمر الملك العظيم، إذ أعلن **على رؤوس الأشهاد** أنه الخادم الأول للدولة، حيث لم يقدر أن يخفي حسرته، لدى إقراره بالحقيقة في مجلس خاص، بكونها على الضد [مما ينبغي أن يكون]، مع الاعتذار لشخصه مع ذلك من نسبة هذا الفساد إلى **العرق** اللعين المسمى نوعًا بشريًّا. (المؤلف)

[يوهان غيورغ سولتسر (1720-1779) J.G. Sulzer: عضو بأكاديمية برلين للعلوم، كتب في الجماليات، وترجم كتاب **تحقيق في الذهن البشري** لهيوم (1756) إلى الألمانية (الترجمة العربية محمد محجوب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008). لاحظ كولبه أن سولتسر لم يعين قط في الوظيفة التي أشار إليها كانط وأنه تكلم إلى الملك بصفة شخصية، وقد يكون كانط نقل هذا الخبر عن ك. ف، نيقولاي من كتابه: **نوادر ملك بروسيا فريدريش الثاني**، ط.2، 1790، ص. 274 وما يليها].

فهرس الأسماء

- ب -

- ت -

- ج -

- ك -

- ل -

- هـ -

- و -

- ي -

ببليوغرافيا

- Agard O. & Lartillot F. (eds.), Kant : L’anthropologie et l’histoire, Paris : L’Harmattan, 2011.
- Allison H., Kant’s Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Ameriks K. & Höffe O. (eds.), Kant’s Moral and Legal Philosophy, Cambridge: Cambridge UP, 2009 (tr. N. Walker).
- Berner C. & Capeilleres (éds.), Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004, PU du Septentrion, 2007.
- Böhme G., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: darmstädter Vorlesungen, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Brandt R., kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie, Kant-Forschungen Bd. 10, Hamburg: F. Meiner, 1999.
- Castillo M., Kant et l’avenir de la culture, Paris, PUF, 1990.
- Cohen A., Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History, London, 2009.
- — (ed.), Kant’s Lectures on Anthropology. A Critical Guide, Cambridge, 2014.
- Delbos V., La philosophie pratique de Kant, Paris, PUF, 1969.
- Failla, M., Verità e saggeza in Kant. Un Contributo all’analisi della logica e dell’anthropologia, Milan, 2000.
- Ferrari J. (ed.), L’année 1798: Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des Lumières, Paris, Vrin, 1997.
- Firla M., Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant, Frankfurt/Bern: Peter Lang, 1981.
- Foucault M., Introduction to Kant’s Anthropology, tr. R. Negro & K. Briggs, Cambridge, MA, 2008.
- Frierson P. R., Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy, Cambridge: Cambridge UP, 2003.
- Gause F., Kant und Königsberg, Leer/Ostfreiesland: Gerhard Rautenberg, 1974.
- Gerhart V., Horstmann R.P. & Schumacher R. (Hrsg.), Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress 2000, Berlin: W. de Gruyter, 2001.

- Gerhart V., Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart, 2002.
- Goldmann L., Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants, Zürich: Europa, 1945 (Repr. Frankfurt a.M., 1989).
- Gregor M. J., Laws of Freedom, Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Guyer P. (ed.), The Cambridge Companion to Kant, Cambridge, 1992.
- Heidenmann, D. H. (eds.), Kant Yearbook Anthropology: 3 (2011).
- Herbart J. F., Immanuel Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Leipzig, I. Müller, 1833 (4.Aufl.)
- Höffe O., Immanuel Kant, München, C.H. Beck, 1983.
- Jacobs B. & Kain P., Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge UP, 2003.
- Kim, Soo Bae, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule, Frankfurt a.M., 1992.
- Kirchmann J.H., Erläterungen zu Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin: Heimann, 1869.
- Kneller J. (ed.), Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy, SUNY Press, 1998.
- Krüger G., Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen, 1967 (2nd ed.).
- Lestition S., Kant's Philosophical Anthropology: Texts and historical Contexts, continuity and change, PhD Dissertation, University of Chicago, 1985.
- Linden M., Untersuchungen zum Anthropologiebegriff der 18. Jahrhunderts, Bern: Peter Lang, 1976.
- Lorini, G. & Louden, R. B. (Eds.), Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology, Basingstoke, Hampshire-New York, Palgrave, 2018.
- Louden R.B., Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings, New York: Oxford UP, 2000.
- Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature, Oxford, 2011.
- Manganaro P., L'antropologia de Kant, Naples, 1983.
- Moravia S., Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie der Aufklärung, S. Fischer Verlag, 1993.
- Muglioni J.-M., La philosophie de l'histoire de Kant : Qu'est-ce que l'homme?, Paris : PUF, 1993.

- Munzel F., Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment, The University of Chicago Press: 1999.
- Neukirchen A., Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie. Inaugural-Diss. München, Bonn: 1914.
- Nobbe F., Kants Frage nach dem Menschen: die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendentale Anthropologie, Frankfurt a. M., 1995.
- Otte R., Die Ordnungen des Leibes in der Aufklärung: Kants Anthropologik under ihre historischen Voraussetzungen, Dissertation, Tübingen, 1986.
- Petrisko M. E., The Empirical Elements in Kant's Ethics: The Relation of Kant's Pure Practical Philosophy to His Pedagogical and Anthropological Thought. Dissertation, Boston University, 1983.
- Philonenko A., L'œuvre de Kant II, Paris : Vrin, 1972.
- La théorie kantienne de l'histoire, Paris : Vrin, 1998.
- Pitte F.P. van de, The Anthropological basis of Kant's Philosophy, 1966.
- Kant as philosophical Anthropologist, M. Nijhoff, Den Haag, 1971.
- Potestà A., La pragmatica di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo, Milan, 2004.
- Rickert H., Kant als Philosoph von Kultur, Tübingen, 1924.
- Rossi Ph.J., The Social Authority of Reason: Kant's Critique, radical Evil, and the Destiny of Humankind, Albany, SUNY Press, 2005.
- Schlapp O., Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der 'Kritik der Urteilskraft', Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- Schmidt C., Kant's Transcendental and Empirical Anthropology of Cognition, Dissertation, University of Iowa, 1999.
- Schott R. M. (ed.), Feminist Interpretations of Kant, Penn State UP, 1997.
- Simmermacher V., Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlage einer "Anthropologia Transcendentalis", PhD, Heidelberg, 1961.
- Sturm Th., Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Mentis Verlag, 2009.
- Sussman D. G., The Idea of Humanity. Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics, New York, 2001.

- Weil E., Problèmes kantiens, Paris : Vrin, 19702.
- Wellmon Ch., Becoming Huamn: Romantic Anthropology and the Embodiment of Freedom, The Pennsylvania State UP, 2010.
- Wenzel U., Anthroponomie: Kants Archäologie der Autonomie, Berlin, 1992.
- Wilson H. L., Kant's Pragmatic Anthropology and its Relationship to Critical Philosophy, Dissertation, the Pennsylvania State University, 1987.
- Kant's Pragmatic Anthropology: It's Origin, Meaning, and Critical Significance, Albany: SUNY Press, 2006.
- Wood A., Kant's Ethical Thought, New York, 1999.
- Yovel Y., Kant and the Philosophy of History, Princeton UP, 1980.
- Zammito J. H., Kant, Herder and the birth of Anthropology, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية

إيمانويل كانط

إن قراءة هذا الكتاب -الذي نشره كانط في خريف عمره عام 1798- هي تمرين فلسفي من نمط خاص: ففيه يجمع الفيلسوف بين اعتبارات التحليل العقلي ومبادئه، ويلتزم التقاسيم التي التزم بها من قبلُ في دروسه في السيكولوجيا التجريبية حول الوظائف والقوى الأساسية للنفس من حيث تمظهراتها الخارجية، وفيه أيضًا يتحرّى بسبيل الملاحظة والتجربة معطيات خصوصية متعلّقة بأحوال التعبير والسلوك، من ملامح الوجوه إلى طبائع الأقوام والشعوب، ومن العادات المحلية إلى الخصائص الكبرى للطبائع البشرية.

ولا يقتصر ذلك على شهادات الفلاسفة -القليلة والحق يقال- بل يشمل استحضار الآداب الكلاسيكية وأعلامها الكبار من القدامى: هوراس، لوكريتيوس... والمحدثين: ميلتون، موليير، فولتير، سويفت، ريتشاردسون...

وهذا الجمع، إنّما يقوم على موازنة بين المعرفة القبلية العامة التي يقتضيها الفكر وبين المحتوى التجريبي الذي يحتاج إلى نظام وترتيب ليدخل في فنّ بعينه مهما كانت مصادره. وهذا الأمر مشترك بين قسمي الكتاب الكبيرين: قسم "نظرية التعاليم" بكتبه الثلاثة التي تناسب القوى الثلاث للنفس المحصلة من السيكولوجيا التجريبية (الملكة العاقلة، والشهوة والغضب، والملكة الشوقية)؛ وقسم "نظرية الطبائع" بفصوله الخمسة (طبائع الشخص، طبائع الجنس، طبائع الشعب، طبائع العرق، وطبائع النوع)، حيث نجد نفس المداولة بين التحليل الفلسفي وبين التمثيل الحسي، بين الاعتبارات العلمية النظرية وبين النصائح العملية والتوجيهات التي تصلح للحياة وتنفع الناس بطبقاتهم وأجناسهم

المختلفة، وتجعل للحياة اليومية وما يرافقها من التصاريف والأحوال والغرائب أمرًا ذا معنى يستحق أن يعتني المرء به حتى تكمل إنسانيته بكمال حسه الاجتماعي وتجويد ذوقه وتأهيله للشؤون الخاصة والعامة. كل ذلك بحسب الفكرة الكانطية الأساسية التي نجدها في "نقد العقل المحض"، وفي سائر الأعمال، والتي مفادها "أنّ كل ما تقضي به الطبيعة نفسها هو حسن لغاية ما".



صوفيا